

SOCIETATE & CUNOAȘTERE

# Argumentul ontologic în filosofia analitică

O reevaluare din perspectiva  
conceptului de *existență necesară*

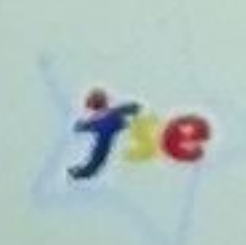
Vlad Vasile Andreica



UNIUNEA EUROPEANĂ



GUVERNUL ROMÂNIEI  
MINISTERUL MUNCII, FAMILIEI,  
PROTECȚIEI SOCIALE ȘI  
PERSOANELOR VÂRSTNICE  
IMPOSORU



Fondul Social European  
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale  
2007-2013



MINISTERUL  
EDUCAȚIEI  
NAȚIONALE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ  
Filiala Iași

INSTITUTUL EUROPEAN



Vlad Vasile ANDREICA este bursier anul III în cadrul programului postdoctoral *Societatea bazată pe cunoaștere*, ID 56815 – Academia Română, Iași. Doctor în filosofie din anul 2009: Teza *Argumentul ontologic și problema existenței în filosofia analitică*. Profesor titular și șeful catedrei de Științe Socio-Umane la Colegiul Economic „Nicolae Titulescu”, Baia Mare. Profesor asociat la Universitatea de Nord Baia Mare. A publicat numeroase articole în reviste de specialitate atât în țară, cât și în străinătate.

© 2013 Academia Română – Filiala Iași

INSTITUTUL EUROPEAN

Iași, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, O. P. 1, C.P. 161  
euroedit@hotmail.com.; www.euroinst.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României  
ANDREICA, VLAD

Argumentul ontologic în filosofia analitică. O reevaluare din perspectiva conceptului de *existență necesară* / Vlad Vasile Andreica; pref.: Ionel Narița; - Iași: Institutul European, 2013.

Bibliogr.

Index

ISBN 978-973-611-946-0

I. Narița, Ionel (pref.)

111.11:14

Reproducerea (parțială sau totală) a prezentei cărți, fără acordul Editurii, constituie infracțiune și se pedepsește în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMANIA

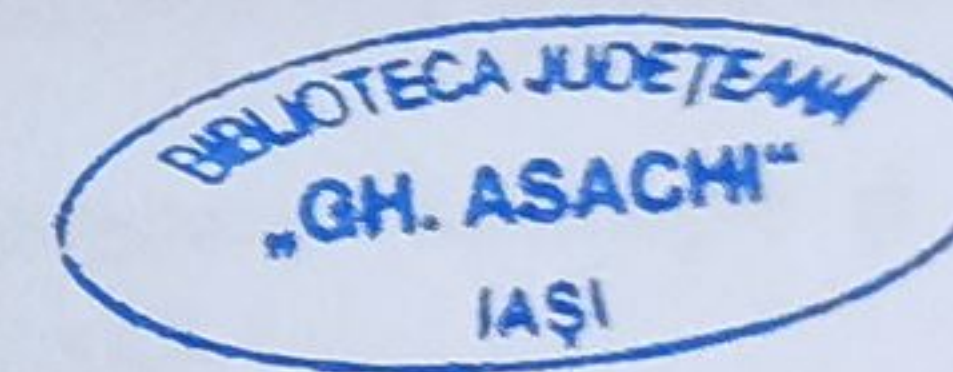
11  
A53

VLAD VASILE ANDREICA

## Argumentul ontologic în filosofia analitică

O reevaluare din perspectiva conceptului de *existență necesară*

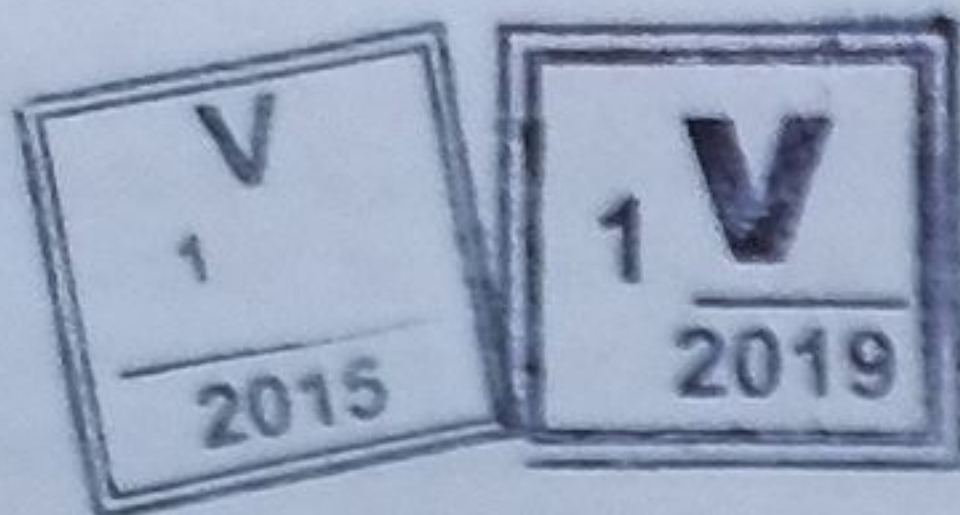
Prefață de Ionel NARIȚA



866592

INSTITUTUL EUROPEAN  
2013





**Cuvinte cheie:** Dumnezeu, existență, existență necesară, argument ontologic, teism neoclasic

## Cuprins

<i>Prefață</i> (Ionel NARIȚA)	7
<b>Introducere</b>	17
<b>Capitolul 1. Argumetele teiste</b>	23
1.1. Specificul argumentelor teiste	23
1.2. Argumente <i>a posteriori</i>	37
<b>Capitolul 2. Variante tradiționale ale argumentului ontologic</b>	57
2.1. Argumentul ontologic anselmian și criticii săi medievali	57
2.2. Argumentul ontologic la Rene Descartes	80
<b>Capitolul 3. Argumentul ontologic și conceptul de existență</b>	95
3.1. Critica lui Kant: existența nu este un predicat real	95
3.2. Reevaluarea conceptului de existență de către Frege și Russell	112
<b>Capitolul 4. Variante modale ale argumentului ontologic în filosofia analitică</b>	143
4.1. Varianta modală a lui Leibniz	145
4.2. Logica modală și semantica lumilor posibile	154



4.3. Reluarea argumentului ontologic în filosofia analitică	161
4.4. Reformularea argumentului ontologic de către Malcolm	172
4.5. Alvin Plantinga: un argument ontologic victorios!?	178
4.6. Modalități <i>de re</i> și modalități <i>de dicto</i>	183
4.7. Reconstrucția lui Plantinga	193
<b>Capitolul 5. Reconstrucția argumentului ontologic în versiunea Hartshorne</b>	<b>209</b>
5.1. Raportarea lui Hartshorne la argumentul anselmian	209
5.2. Reconstrucția argumentului ontologic în cadrul teismului neoclasic	214
5.3. Critici ale argumentului ontologic în varianta Hartshorne	242
<b>Concluzii</b>	<b>271</b>
<b>Bibliografie</b>	<b>281</b>
<b>Index</b>	<b>291</b>
<b>Abstract</b>	<b>295</b>

## Prefață

Tânărul filosof băimărean, Vlad Andreica, ne propune o trecere în revistă a disputelor născute de argumentul adus de Anselm de Canterbury privind existența lui Dumnezeu, numit și *argumentul ontologic*. Anselm de Canterbury (1033-1109), de la nașterea căruia se împlinesc, anul acesta, 980 de ani, a dezvoltat în lucrarea sa *Proslogion* (1078) un raționament prin care urmărea să convingă chiar și pe cel mai ignorant dintre oameni că Dumnezeu există. Încă de atunci, argumentul lui Anselm a stârnit numeroase comentarii, atât pozitive cât și negative. Mai mult, argumentul a fost reluat, dezvoltat sau reformulat de alți gânditori, de pildă, Descartes, Gödel sau Plantinga, putând vorbi astăzi de mai multe forme ale argumentului ontologic.

Vlad Andreica are în vedere îndeosebi abordările argumentului ontologic venite din perspectiva filosofiei analitice contemporane. Pe lângă rafinarea argumentului, filosofia analitică, (împreună cu precursorii acesteia, Hume sau Kant), a adus și o serie de obiecții care vizează fie falsitatea premiselor, fie incorectitudinea raționamentului care fundamentează argumentul.

Cele mai importante obiecții sunt:

- 1) existența nu este o proprietate, prin urmare, nu poate fi atribuită la fel cu alte proprietăți;
- 2) nu se poate deduce de la concept la realitate;
- 3) utilizând același tip de raționament cum este cel al argumentului ontologic pot fi susținute teze absurde.



Argumentul lui Anselm poate fi sintetizat astfel:

- 1) construim termenul  $A =$  „ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput”;
- 2) termenul „ $A$ ” poate fi înțeles de către oricine, chiar și de către ignorant; prin urmare,  $A$  (înțelesul termenului „ $A$ ”) există în intelect;
- 3) ceea ce există atât în intelect cât și în realitate este mai mare decât ceea ce există numai în intelect;
- 4) prin urmare, odată ce  $A$  există în intelect trebuie să existe și în realitate (fiind cel mai mare lucru care poate fi conceput) (din 1, 2 și 3);
- 5)  $A$  există în realitate (din 3 și 4);
- 6) *Dumnezeu* (ca înțeles al cuvântului „Dumnezeu”) este tocmai  $A$ ;
- 7) *Dumnezeu* există în realitate (din 5 și 6).

Descartes a adus mai multe argumente privind existența divinității, între care și o formă a argumentului ontologic:

- 1) fie termenul „Ființa perfectă”;
- 2) *Ființa perfectă* trebuie să posede toate perfecțiunile (dacă i-ar lipsi o perfecțiune, nu ar fi perfectă);
- 3) existența este o perfecțiune;
- 4) *Ființa perfectă* există (din 1, 2, 3);
- 5) *Dumnezeu* este tocmai *Ființa perfectă*;
- 6) *Dumnezeu* există (din 4 și 5).

În general, pentru a construi un argument ontologic se procedează în felul următor:

- 1) se definește un termen,  $O$ , care să includă existența în sensul sau înțelesul său;
- 2) înțelesul termenului  $O$  îi este atribuit cuvântului „Dumnezeu”, respectiv,  $O$  este considerat drept o *analiză* (completă sau parțială) a înțelesului cuvântului „Dumnezeu”;
- 3) se obține concluzia că *Dumnezeu* conține atributul existenței.

De bună seamă, nu se poate nega corectitudinea raționamentului ontologic. Nu există nici un temei pentru a respinge acest raționament care uzează de operații logice precum definiția, analiza și deducerea în mod adecvat. Cu toate acestea, vom arăta că argumentul ontologic *nu poate fi invocat pentru a susține că Dumnezeu există în realitate*.

Să arătăm că argumentul ontologic este corect logic. Dacă utilizăm limbajul predicatelor, acest argument poate fi formalizat astfel:

- 1)  $O(x) = (O^*(x) \ \& \ E(x))$ , unde „ $E$ ” este (1)  
predicatul existenței;
- 2)  $Dumnezeu(x) =_{df} O(x)$ ;
- 3)  $(x)(Dumnezeu(x) = (O^*(x) \ \& \ E(x)))$  (din 1 și 2);
- 4)  $(x)(Dumnezeu(x) \supset E(x))$  (din 3), respectiv,  
dacă  $x$  este Dumnezeu, atunci  $x$  există).

Raționamentul (1) este corect dacă și numai dacă formula  $L = „(p = (q \ \& \ r)) \supset (p \supset r)”$  este lege logică. Dacă decidem asupra formulei  $L$ , obținem:

Tabelul (T1)

$p$	$q$	$r$	$q \ \& \ r$	$p \supset r$	$p = (q \ \& \ r)$	$L$
t	t	t	t	t	t	t
t	t	f	f	f	f	t
t	f	t	f	t	f	t
t	f	f	f	f	f	t
f	t	t	t	t	f	t
f	t	f	f	t	t	t
f	f	t	f	t	t	t
f	f	f	f	t	t	t



Din tabelul (T1) rezultă că orice interpretare ar avea variabilele formulei *L*, aceasta are interpretarea *t*, „adevărat”, fiind validă și, deci, raționamentul ontologic este corect. De asemenea, premisele sale sunt adevărate deoarece se întemeiază pe definiții și operații cu termeni deci, concluzia raționamentului ontologic nu poate fi decât adevărată. Nu poate fi nici un dubiu privind adevărul propoziției „Dumnezeu există”.

Expresiile limbajului care relaționează cu lumea obiectivă (cu obiectele) se clasifică în două categorii după cum suportă sau nu cuantificarea. Unele expresii, pe care le numim *termeni*, pot fi supuse cuantificării. De pildă, are înțeles să spunem „Unii *cosmonauți* sunt sovietici”. Alte expresii, *numele*, nu pot fi cuantificate, bunăoară, „Unii *Iuri Gagarin* sunt sovietici” nu are înțeles. Expresiile din cele două categorii se comportă diferit la negație:

- 1) „Unii cosmonauți sunt sovietici” – „Nici un cosmonaut nu este sovietic” (se schimbă calitatea și cantitatea propoziției);
- 2) „Iuri Gagarin este sovietic” – „Iuri Gagarin nu este sovietic” (se schimbă numai calitatea propoziției).

Numele are rolul de a *denota* un obiect. Denotatul unui nume este *intenționat*, *unic* și *constant* fiind *înțelesul* numelui respectiv. Nu poate exista nume fără denotat; de aceea, pentru a stabili că o expresie este nume, este suficient să arătăm că are denotat. Încă Frege a arătat că numele nu pot fi caracterizate printr-un singur parametru. Pentru a explica existența a două tipuri de propoziții de identitate, necesare și contingente, trebuie să presupunem că, pe lângă denotat, un nume se caracterizează și prin *sens*. De exemplu, în vreme ce propoziția „Hesperus = Hesperus” este necesar adevărată, propoziția „Hesperus = Phosphorus” este contingent adevărată, deși cele două nume au același denotat.

Diferența de modalitate între cele două propoziții se explică prin aceea că „Hesperus” are un alt sens decât „Phosphorus”.

Sensul unui nume este *natural* (adică neintențional) și *dinamic*, schimbându-se în timp. De pildă, numele „Iuri Gagarin” a dobândit sensul de „a fi cosmonaut” abia după primul său zbor în spațiu; numele „Mihai Eminescu” a dobândit sensul „autor al poemului *Luceafărul*” după anul 1883 etc.

Termenii au rolul de a fixa *sensuri* de aceea, în cazul unui termen, sensul este parametru intențional, iar înțelesul unui termen constă în sensul său. De pildă, termenul „pătrat” fixează sensul „patrulater cu laturi și unghiuri egale”. La un moment dat, diferite obiecte satisfac sensul unui termen. Aceste obiecte alcătuiesc *clasa* acelui termen. De exemplu, clasa termenului „cosmonaut” îi conține pe toți cei care au ajuns în spațiul cosmic, inclusiv pe Iuri Gagarin. Clasa este un parametru natural și dinamic al termenilor, modificându-se în timp. De pildă, clasa termenului „cosmonaut” era vidă în 1960, elementară (cu un singur element) în 1961, pentru ca astăzi să aibă numeroase elemente.

În argumentul ontologic, expresia „Dumnezeu” este folosită ca termen și nu în calitate de nume. Acest lucru derivă atât din faptul că expresia „Dumnezeu” este definită ori, asupra unui nume, nu se poate aplica operația definirii, cât și din aceea că nimeni nu a fost în stare, în ciuda tuturor eforturilor, să descopere care este numele divinității iudeo-creștine. Moise însuși a încercat să afle numele divinității dar fără succes.

Zis-a iarăși Moise către Dumnezeu: „Iată, eu mă voi duce la fiii lui Israel și le voi zice: Dumnezeul părinților voștri m-a trimis la voi... Dar de-mi vor zice: Cum îl cheamă, ce să le spun?”. Atunci Dumnezeu a răspuns



lui Moise: „Eu sunt Cel ce sunt”. Apoi i-a zis: „Așa să spui fiilor lui Israel: Cel ce este m-a trimis la voi!”. (Ieșirea, 3: 13, 14).

Vedem cum, divinitatea evită să-i răspundă lui Moise printr-un nume la solicitarea acestuia și preferă un termen care conține în sensul său condiția existenței: „Cel ce este” sau, am putea spune, „Cel ce există”. Cu alte cuvinte, divinitatea însăși care nu minte și este atotcunoscătoare, include în sensul termenului „Dumnezeu” condiția de a exista așa cum rezultă din argumentul ontologic. Argumentul ontologic nu face decât să confirme răspunsul lui Dumnezeu către Moise.

Dar, în acest fel, atât argumentul ontologic cât și *Biblia* ne oferă numai o analiză a *sensului* termenului „Dumnezeu” fără vreo legătură cu lumea obiectivă deoarece sensul sau înțelesul unui termen nu conține obiecte ci doar *clasa* unui termen conține obiecte. Dacă urmărim să susținem că unui termen îi corespunde ceva în realitatea obiectivă, trebuie să dovedim că *clasa sa este nevidă*, respectiv, că are cel puțin un element. Prin urmare, pentru ca raționamentul ontologic să își atingă scopul, ar trebui să dovedească faptul că termenul „Dumnezeu” are o clasă nevidă. Până acum, prin acest raționament s-a dovedit că *sensul* termenului „Dumnezeu” conține atributul „există”, deoarece concluzia raționamentului a fost „Dumnezeu există”.

Prin propoziția „Dumnezeu există” nu facem decât să analizăm sensul sau înțelesul termenului „Dumnezeu” arătând că, pe lângă alte atribute, este prezentă și *existența*. Să notăm termenul „Dumnezeu” cu  $D$ . Putem concepe termenul  $D$  ca fiind compus din termenul  $E$  (existența) și termenul  $D^*$ , care conține în înțelesul său toate celelalte elemente ale sensului lui

$D$  cu excepția existenței. Dacă notăm compunerea termenilor prin „o”, sensul unui termen  $X$  prin „ $S(X)$ ” și clasa acestuia prin „ $C(X)$ ” atunci:

1.  $D = D^* o E$  (2)
2.  $S(D) = (S(D^*) \cup S(E))$
3.  $C(D) = (C(D^*) \cap C(E))$ .

Prin urmare, odată ce analiza termenului  $D$  conține existența atunci, sensul termenului  $D$  trebuie să conțină, pe lângă alte atribute,  $S(D^*)$ , și atributul existenței,  $S(E)$ . În acest caz, clasa termenului  $D$  este intersecția dintre clasa termenului  $D^*$  și clasa termenului  $E$  (termenul existenței). De exemplu, să considerăm termenul compus „cal alb”. Sensul acestuia este alcătuit atât din sensul termenului „cal” cât și din sensul termenului „alb”, iar clasa sa conține elementele comune ale claselor termenilor compuși respectiv, clasa compusului este intersecția claselor compușilor.

Dacă revenim la relația (2.3) constatăm că raționamentul ontologic duce la concluzia că clasa termenului „Dumnezeu” este o parte a clasei lucrurilor care există. Prin urmare, pentru a determina rezultatul raționamentului ontologic trebuie să vedem care este clasa existențelor. Dacă avem în vedere un termen oarecare,  $X$ , toate lucrurile existente și numai acestea se împart între clasa termenului  $X$  și complementara clasei termenului  $X$ . Desigur că, în afara acestora nu pot exista alte lucruri existente deoarece reuniunea dintre clasa și complementara clasei unui termen este *universul* și, pe de altă parte, ceea ce nu există nu poate fi element al unei clase. Am ajuns la rezultatul:



1.  $C(E) = C(X) \cup C(\sim X)$  (3)
2.  $C(E) = C(X) \cup \sim C(X)$
3.  $C(E) = U$ , (clasa corespunzătoare termenului  $E$  este tocmai *universul* sau clasa totală).

Din cele de mai sus, rezultă că argumentul ontologic nu spune nimic cu privire la caracterul vid sau nevid al clasei termenului „Dumnezeu”, deoarece:

1.  $C(D) = C(D^*) \cup C(E)$  (4)
2.  $C(E) = U$
3.  $C(D) = C(D^*) \cup U$
4.  $C(D) = C(D^*)$  sau,
5.  $C(D) \subset U$ .

Raționamentul ontologic lasă clasa termenului „Dumnezeu” complet nedeterminată. Universul poate avea orice parte, inclusiv mulțimea vidă, prin urmare, argumentul ontologic nu exclude cazul în care clasa termenului „Dumnezeu” este vidă și nu conține nici un element în realitate. Simpla adăugare a sensului termenului „există” la sensul unui termen nu schimbă clasa acelui termen și, cu atât mai mult, nu dovedește caracterul nevid al acesteia. De pildă, termenii „cal” și „cal care există” au aceeași clasă (nevidă) la fel cu termenii „centaur” și „centaur care există” (clasa vidă).

Prin urmare, raționamentul ontologic reprezintă un mijloc de analiză a sensului termenului „Dumnezeu” dar nu oferă

nici o determinare în ce privește clasa acestuia și nu răspunde la întrebarea dacă termenul „Dumnezeu” are o clasă vidă sau nu.

Ionel NARIȚA



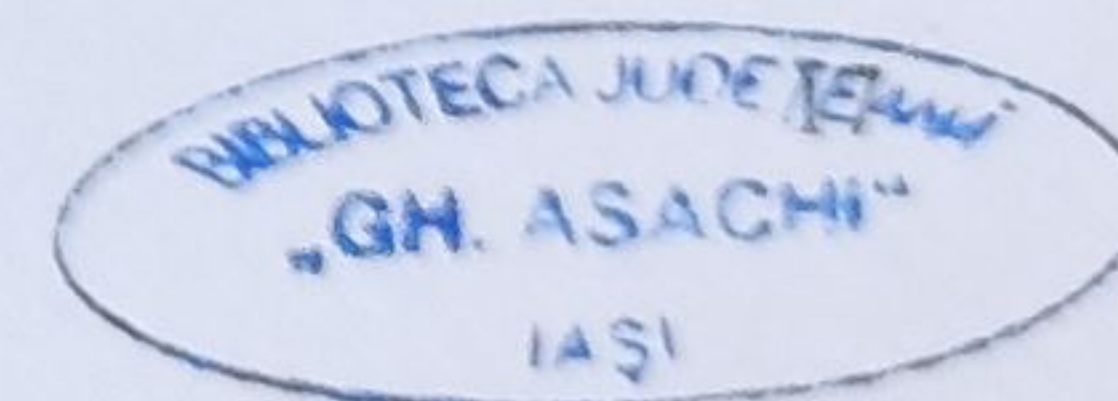
## Introducere<sup>1</sup>

Una dintre temele perene ale filosofiei religiei este cea a dovezilor privind existența lui Dumnezeu. Aceste dovezi se bazează fie pe experiența religioasă, fie pe temeuri de natură rațională. Filosofii teiști s-au remarcat prin emiterea unor dovezi care au ca bază rațiunea, argumentele logice, conceptele, și nu credința sau trăirile religioase. Argumentele teiste sunt la rândul lor variate și se întemeiază pe diferite tipuri de premise. Teiștii au încercat să construiască diferite argumente raționale în sprijinul existenței lui Dumnezeu. Dintre aceste argumente s-au remarcat, în special, cele ontologice, cosmologice, teleologice și morale.

Lucrarea de față are în centru argumentul ontologic privind existența lui Dumnezeu. Acest argument se deosebește de celelalte argumente teiste prin faptul că este un argument *a priori*, celelalte fiind, în principal, *a posteriori*. Diferența dintre aceste două tipuri de dovezi este că în principiu, ultimele fie se bazează în întregime pe experiență, fie au cel puțin o premisă *a posteriori*, pe când primul nu are nici o premisă *a posteriori*. Cu

<sup>1</sup> Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului *Societatea Bazată pe Cunoaștere – cercetări, dezbateri, perspective*, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

866592





alte cuvinte, argumentul *a priori* este bazat doar pe rațiune, independent de experiență. Argumentul ontologic este *a priori* prin faptul că face abstracție de orice experiență și se conchide din simple concepte existența lui Dumnezeu. Numele *ontologic* i se datorează lui Immanuel Kant, care a oferit și una dintre cele mai interesante critici ale argumentului.

Argumentul este numit ontologic nu numai pentru că are de-a face cu dovedirea existenței a ceva, ci și pentru că vizează nucleul ontologiei tradiționale: ce înseamnă că ceva *există*. Abordarea acestor două probleme filosofice – cea a argumentului ontologic și cea a existenței, ne va oferi ocazia să părăsim cadrul filosofiei religiei extinzând aria de reflecție asupra unor probleme legate de conceptul de existență, care, deși sunt tradiționale în istoria filosofiei, fac obiectul unor ample discuții în cercurile intelectuale contemporane. Nucleul lucrării îl va constitui, așadar, problema raportului dintre argumentul ontologic și conceptul de existență, cu prelungirile sale în filosofia recentă de factură analitică și cu reevaluările sale din perspectiva logicii modale și a teoriei lumilor posibile. Aceste abordări filosofice de factură analitică se bazează totuși, pe formulările tradiționale ale argumentului ontologic și se constituie, în principal, ca reevaluări sau critici ale acestora.

Lucrarea se structurează în cinci capitole care abordează atât problematica generală a argumentelor teiste, variantele tradiționale ale argumentului ontologic cu criticile aduse de contemporanii lor, precum și prelungirile acestora în filosofia analitică. Această abordare este utilă atât în urmărirea evoluției argumentului în istoria filosofiei, cât și în analizarea riguroasă a argumentelor recente care necesită o permanentă raportare la aceste variante tradiționale. Argumentele ontologice încep de la o premisă despre conceptul de Dumnezeu și concluzionează că El

trebuie să existe. Fără îndoială, Anselm a dezvoltat un argument care i-a fascinat pe toți filosofi care l-au urmat. Până la mijlocul secolului XX filosofi si-au concentrat criticile asupra argumentului din capitolul II al lucrării *Proslogion*. Vom încerca să prezentăm variantele tradiționale ale argumentului ontologic pentru a întâmpina tratarea acestuia din perspectiva filosofiei analitice. Este necesară o regândire istorică deoarece diferite concepte implicate în discursul despre argumentul ontologic poartă cu sine o bogată rezonanță istorică.

Momentul esențial al deschiderii discuțiilor filosofice privind argumentul ontologic din această perspectivă îl reprezintă critica lui Immanuel Kant. Argumentul ontologic în variantele tradiționale se baza pe ideea că în conceptul de „ființă perfectă” este inclusă și proprietatea existenței. Dar, dacă existența nu mai este văzută ca o proprietate a conceptului, lucrurile se schimbă radical. Pe aceeași linie vor merge și criticile aduse în cadrul filosofiei analitice. Vom aborda două dintre cele mai reprezentative contribuții la problema conceptului de existență: teoria lui Frege, conform căreia existența nu este o proprietate, ci un concept de treapta a doua și teoria descripțiilor a lui Bertrand Russell, care schimbă perspectiva de abordare a conceptului de Dumnezeu și a conceptului de existență.

Interpretarea modală a argumentului ontologic reprezintă, în special în filosofia contemporană de factură analitică, o direcție fructuoasă de abordare a problemei, care deschide la rândul ei calea pentru dispute filosofice extrem de interesante. Aici trebuie remarcate contribuțiile modale asupra argumentului ontologic emise de Norman Malcolm și Alvin Plantinga. O primă variantă modală a argumentului ontologic este oferită de Leibniz. Din moment ce conceptele centrale ale acestui argument sunt cele de *posibilitate* și *necesitate*, acesta poate fi văzut



ca o versiune modală a argumentului ontologic. Cele două noțiuni sunt corelate deoarece pot fi definite una prin cealaltă. Vom încerca să vedem cum este reluat argumentul ontologic anselmian în filosofia analitică plecând de la descoperirea pe care au identificat-o filosofi precum Charles Hartshorne și Norman Malcolm în textele lui Anselm.

În final, ne vom opri asupra celui mai important apărător al argumentului ontologic, care prin contribuțiile sale a adus o lumină nouă și o interpretare originală asupra argumentului ontologic: Charles Hartshorne. El nu este numit în general un filosof analitic, ci este mai degrabă un reprezentant al filosofiei procesuale și al teismului neoclasic. Hartshorne a văzut datoria filosofiei în termeni mai largi, încercând să ofere ipoteze metafizice în funcție de care experiența să poată fi cunoscută. Acest lucru nu afectează plasarea sa în contextul lucrării de față deoarece este cât se poate de adevărat că Hartshorne a tratat argumentul ontologic într-o **manieră** analitică. Prin manieră analitică, spunem de fapt, că acest filosof s-a angajat într-o analiză conceptuală și a formalizat argumentul ontologic folosindu-se de legile modale, în special de sistemele  $S_4$  și  $S_5$ . Precum un filosof analitic în adevăratul sens al cuvântului, Hartshorne a realizat în operele sale o analiză lingvistică și conceptuală. Vom încerca să vedem dacă capitolul III din Proslogion poate fi formalizat din perspectiva logicii modale către un argument valid care să ateste existența necesară a unei ființe perfecte.

Sintetizând, vom urmări și vom încerca să prezentăm principalele reformulări, apărări și critici emise în cadrul filosofiei analitice în legătură cu posibilitatea dovedirii existenței lui Dumnezeu printr-un argument ontologic. Vom încerca să vedem dacă se poate într-adevăr vorbi de un argument valid în favoarea existenței lui Dumnezeu, dacă criticile pot fi înlăturate

convingător dintr-o anumită perspectivă, dacă argumentul ontologic are resursele necesare de a dovedi existența lui Dumnezeu doar prin el însuși, dacă premisele care stau la baza argumentelor reformulate din perspectiva logicii modale manifestă în continuare o anumită neîncredere și dacă ele pot fi întărite printr-o anumită raportare la divinitate și perfecțiune.

Această carte reprezintă un proiect amplu, început în perioada doctoratului și finalizat pe parcursul celor trei ani de bursă postdoctorală din cadrul proiectului individual de cercetare „Perspective și interpretări asupra existenței necesare a lui Dumnezeu” din cadrul proiectului *Societatea Bazată pe Cunoaștere – cercetări, dezbateri, perspective*, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.



## Argumentele teiste

### 1.1. Specificul argumentelor teiste

Una dintre cele mai răspândite credințe ale omenirii este cea într-o ființă supremă, căreia îi datorăm existența noastră și care nu depinde de nimic altceva în ceea ce privește propria sa existență. Numim „Dumnezeu” o astfel de ființă. Se pune în continuare problema cum putem justifica această credință, ce temeiuri putem aduce în sprijinul ei. Una dintre principalele modalități ar fi aceea a experienței religioase prin care intrăm în contact nemijlocit cu ființa supremă. Au existat mulți oameni care au pretins cu toată sinceritatea că au avut experiența lui Dumnezeu, că au intrat în contact, într-o formă sau alta, cu divinitatea.

În studiul său despre experiența religioasă, William James citează relatările câtorva astfel de oameni, inclusiv pe cea care urmează:

Mi-amintesc noaptea și chiar și locul exact de pe vârful dealului în care sufletul meu s-a deschis ca atare spre Infinit, iar cele două lumi, cea interioară și cea exterioară, s-au contopit. Era profunzimea ce mergea spre profunzime, profunzimea pe care o deschisese chiar lupta dinăuntrul meu și căreia îi răspundea profunzimea nesfârșită, până dincolo de stele. Stăteam singur cu Cel care m-a făcut și cu toată frumusețea



lumii, cu iubirea și durerea și chiar ispita ei. Nu-l căutam pe El, dar simțeam comuniunea desăvârșită a spiritului meu cu al Lui. Obișnuitul simț al lucrurilor din jurul meu pieri. În acel moment, nu mai rămăseseră decât o bucurie și o exaltare inefabile. Este imposibil să descrii pe deplin această experiență. Era ca efectul unei mari orchestre, când toate notele disparate se amestecă într-o armonie grandioasă, iar ascultătorul nu-și dă seama decât că sufletul i se înalță și că emoția aproape izbucnește din El. Liniștea desăvârșită a nopții era înfiorată de o tăcere mai solemnă. Întunericul cuprindea o prezență pe care o simțai cu atât mai mult cu cât nu o vedeai. Nu mă puteam îndoi de faptul că El era acolo, nu mai mult decât că eu eram acolo. Într-adevăr, m-am simțit ca și cum eram – dacă este posibil – cel mai puțin real dintre noi doi.<sup>1</sup>

În mod limpede, aici avem de-a face cu o persoană care este convinsă, dincolo de orice îndoială, că în timpul unei experiențe mistice religioase, a intrat în contact cu Dumnezeu. Pornind de la această mărturisire, putem construi, fără prea multe dificultăți, următorul argument în favoarea existenței lui Dumnezeu:

1. Dacă cineva are experiența unei entități, atunci acea entitate există.
2. Unii oameni au experiența lui Dumnezeu. Prin urmare: Dumnezeu există.

Dacă vom considera că a avea experiența unei entități presupune faptul că acea entitate există, atunci premisa (1) este adevărată. Cu toate acestea, de aici nu decurge și că premisa (2) ar fi adevărată deoarece există multe experiențe

<sup>1</sup> William James, *The Varieties of religious Experience*, New York, Collier Books, 1961, p. 69.

iluzorii în care oamenii cred că au experiența unor entități, dar în realitate se înșală. Prin urmare, deși persoana pe care o citează James era convinsă că avusese experiența lui Dumnezeu, ea se putea înșela; experiența sa ar fi putut fi iluzorie. Deci, în mod evident, premisa (2) este cea crucială. Au avut oamenii experiența lui Dumnezeu?

Dacă problema experienței religioase rămâne sub semnul întrebării, tocmai datorită caracterului său irațional, mistic și încărcat de afectivitate, rămâne posibilitatea de a justifica credința în Dumnezeu pe baza unor argumente raționale. Această cale a fost aleasă de gânditorii teiști. Majoritatea teiștilor aduc obiecții împotriva fundamentării tezei realității lui Dumnezeu doar la nivelul experienței. Norman Geisler, identifică trei posibile obiecții ale teiștilor cu privire la experiența religioasă. Prima obiecție:

- 1) deoarece conținutul noțiunii de Transcendent este, în cel mai bun caz, minim, căci prin experiența neanalizată nu se poate ști mare lucru, dacă se poate ști ceva, despre natura unei asemenea realități.
- 2) a doua obiecție: ei consideră că numai rațiunea poate transcende subiectivitatea simplei experiențe.
- 3) a treia obiecție: argumentarea pe baza experienței nu este o demonstrație rațională, ca aceea pe care o aduc mulți teiști pentru credința lor în Dumnezeu.

Din aceste motive, teiștii au prezentat dovezi raționale pentru credința lor că există o bază obiectivă pentru experiența religioasă<sup>1</sup>.

Se susține adesea că pentru un om al credinței nu sunt necesare dovezile teiste. Biblia admite existența lui Dumnezeu

<sup>1</sup> Norman L. Geisler, *Filosofia religiei*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1999, p. 95.



fără a încerca să aducă dovezi lămuritoare în acest sens. La fel, cei care s-au ocupat de scrierea textelor din Biblie nu au considerat necesară prezentarea unor dovezi lămuritoare pentru existența lui Dumnezeu.

Anthony Flew prezintă o parabolă care ilustrează pozițiile credinciosului și ale scepticului: doi exploratori au ajuns pe într-o zonă defrișată din junglă unde existau numeroase flori și ierburi. Unul dintre ei (cel care îl reprezintă pe credincios) a considerat că acel pământ trebuie să fie îngrijit de un grădinar, iar celălalt (cel care îl reprezintă pe sceptic) a considerat că nu există nici un grădinar care să se ocupe de acel pământ. Și-au ridicat corturile și au supravegheat zona, dar nu au văzut nici un grădinar. *Credinciosul* a găsit o altă explicație: grădinarul probabil că este invizibil. Cei doi au ridicat un gard de sârmă și l-au electrizat, dar fără nici un rezultat. *Credinciosul* nu s-a descurajat și a încercat să-i explice celuilalt că există un grădinar, dar este unul invizibil, intangibil, care nu lasă nici o urmă după el și care nu scoate nici un sunet. Exasperat, scepticul (poziția acestuia fiind împărțită și susținută și de Flew) răbufnește: „dar în condițiile acestea, ce rămâne din afirmația ta inițială? În ce fel acest grădinar pe care îl descrii diferă de unul imaginar sau de un grădinar care pur și simplu nu există?”. În această parabolă, ceea ce începe cu o aserțiune de genul „ceva există”, poate fi redusă pas cu pas la ceva cu un alt statut: la expresia unei simple preferințe<sup>1</sup>.

John Hick face o comparație utilă pentru a arăta de ce nu este nevoie de dovezi lămuritoare în cazul teiștilor sau în cazul credincioșilor în general: la fel cum un soț nu are nevoie de o dovadă filosofică în favoare existenței familiei sale, tot așa un

<sup>1</sup> Anthony Flew, *Theology and Falsification*, în Timothy Robinson (ed), *God*, Hacket Publishing Company, 2002, p. 342.

credincios nu are nevoie să caute o dovadă pentru existența lui Dumnezeu<sup>1</sup>.

Se face în general distincție între cunoașterea lui Dumnezeu și existența acestuia. Dumnezeu poate exista și în condițiile în care noi nu avem posibilitatea de a-L cunoaște. Este astfel mai important să dovedim existența lui Dumnezeu decât să ne punem problema cunoașterii Lui. De aceea, teiștii au încercat să construiască diferite argumente raționale în sprijinul existenței lui Dumnezeu. Vom analiza în continuare ideile care stau la baza argumentelor teiste și câteva din obiecțiile care li s-au adus în timp, încercând și câteva posibile răspunsuri la acestea.

Richard Swinburne consideră că cea mai potrivită definiție pe care un teist ar trebui să i-o atribuie lui Dumnezeu ar fi următoarea: „o ființă fără corp, care este eternă, liberă, capabilă să facă orice, cunoaște totul, este bunătatea întruchipată, creatorul și susținătorul Universului”<sup>2</sup>.

Unii filosofi consideră că întrebarea despre existența lui Dumnezeu nu poate fi pusă, iar în cazul în care este pusă, nu i se poate răspunde. Întrebarea îl vizează pe *acela* care prin propria natură este deasupra existenței, și de aceea răspunsul, fie că este negativ sau afirmativ, neagă implicit natura lui Dumnezeu. Dumnezeu este ființa ce există prin sine, și nu o ființă oarecare<sup>3</sup>.

Argumentele teiste se remarcă prin caracterul lor rațional, și nu prin dovezi provenite din experiența religioasă (de factură mistică). Aceste argumente raționale au fost clasificate,

<sup>1</sup> John Hick, *The Existence of God*, The Macmillan Company, New York, 1964, p. 14.

<sup>2</sup> Vezi Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 1.

<sup>3</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, p. 237, apud John Hick, *The Existence of God*, The Macmillan Company, New York, 1964, p. 2.



în mod tradițional, în patru categorii fundamentale (ontologice, cosmologice, teleologice și morale), fiecare presupunând diferite variante.

Împotriva acestor argumente au existat și există încă numeroase obiecții și critici. Norman Geisler identifică cinci obiecții împotriva argumentelor teiste pentru care oferă și câteva răspunsuri.

În primul rând, dovezile sunt considerate *neconvingătoare din punct de vedere psihologic* deoarece nu se pot impune convingerii celor care nu cred, doar prin faptul că sunt raționale sau corecte din punct de vedere logic. Se consideră că o dovadă convinge numai dacă oamenii sunt deja dispuși să creadă. Pe un ateu, de exemplu, va fi foarte greu să îl convingi să creadă în Dumnezeu, doar prezentându-i o serie de raționamente care îi dovedesc existența. Teologia mistică a avut întotdeauna întâietate în fața teologiei raționale datorită forței de convingere în rândul credincioșilor. Nu convinge principiul obiectivității, ci cel al subiectivității, nu conving argumentele clare (de exemplu, cele ale lui D'Aquino), ci relatarea experiențelor lăuntrice tulburătoare (cum întâlnim, bunăoară la Augustin, Pascal, Kierkegaard). Acestea din urmă sunt considerate cele mai atrăgătoare. Cauza acestui fapt, spune William James, este că nevoile omenești sunt mai pătrunzătoare decât raționalul<sup>1</sup>.

În realitate, natura rațională a omului este impresionată de argumente numai după ce i-a fost atinsă o anumită coardă internă. Aceasta înseamnă că experiența e mai convingătoare decât logica (din această perspectivă) pentru că natura rațională a omului este, în cel mai bun caz, secundară față de viața sa interioară, particulară<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Norman Geisler, *op. cit.*, p. 103.

<sup>2</sup> William James, *op. cit.*, pp. 72-73.

N. Geisler consideră că afirmația: *dovezile nu sunt persuasive din punct de vedere psihologic* induce în general în eroare și poate fi considerată greșită. Dacă ar fi adevărat că oamenii nu pot fi convinși niciodată prin dovezi, ar însemna că nu există nici un fel de integritate intelectuală printre oamenii de știință și marii gânditori. Astfel, am putea să ne punem semne de întrebare despre încrederea matematicienilor în teorema lui Pitagora. La fel, ar fi absurd să se considere că fizicienii și chimiștii nu sunt convinși de ceea ce pot demonstra în laborator, chiar dacă înainte de experiențe au fost de altă părere. Atunci de ce am considera că filozofii nu sunt convinși niciodată de demonstrațiile raționale?<sup>1</sup>

Majoritatea teiștilor cred în Dumnezeu pentru că au fost convinși prin dovezi că este cel mai rezonabil să creadă într-o ființă perfectă. Așadar, de-a lungul timpului trebuie să fi existat motive serioase și raționale care să-i determine să adopte această poziție. În felul acesta, este eliminată ipoteza conform căreia dovezile teiștilor nu ar fi relevante din punct de vedere psihologic. Problema care se ridică în continuare este aceea că nu teiștii sunt cei care trebuie să fie convinși de argumentele lor, ci ceilalți care nu au ajuns să creadă încă în existența unei astfel de ființe<sup>2</sup>.

În al doilea rând, se consideră că dovezile *nu sunt valide din punct de vedere logic*. Deci, nu numai că probele teiste nu sunt persuasive din punct de vedere psihologic pentru mintea omului modern, ci ele sunt considerate nevalide din punct de vedere logic. Așa cum se întreba Kaufmann, „putem oare să dovedim existența lui Dumnezeu printr-un raționament valid în care Dumnezeu să nu apară în nici una dintre premise?”. Căci

<sup>1</sup> Norman Geisler, *op. cit.*, p. 103.

<sup>2</sup> *Ibidem*.



„evident că, dacă Dumnezeu nu apare în nici una dintre premise, El nu va apărea nici în concluzie, iar dacă apare, atunci raționamentul nu va mai fi valid”. Adică, din punct de vedere logic, concluzia nu poate fi mai largă decât premisele<sup>1</sup>. Aceasta pare o obiecție pe care teiștii nu o pot respinge ca fiind irelevantă decât în situația în care se dovedește că argumentele lor sunt într-adevăr valide din punct de vedere logic.

Problema validității sau a nevalidității formale a probelor teiste poate fi tratată numai printr-o analiză foarte atentă și minuțioasă a acestor probe. Pentru moment, ne vom raporta doar la câteva observații ale lui Geisler care se referă nu atât la validitatea sau nevaliditatea argumentelor teiste, cât la relevanța caracterului logico-formal al acestora. Chiar dacă respingem dovezile teiste construite până în prezent, tot nu vom elimina ideea că putem construi argumente valide cu privire la existența lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, chiar dacă nici un teist nu ar fi prezentat vreo dovadă validă din punct de vedere formal, nu rezultă că lucrul acesta nu poate sau nu va fi făcut. Dacă nu au fost, la un moment dat, emise teorii și explicații cu privire la anumite fenomene fizice, nu înseamnă că acest lucru nu era posibil. Mai mult decât atât, chiar dacă dovezile teiste nu satisfac criteriile formale ale unor sisteme logice, nu înseamnă că aceste dovezi nu sunt valide. Unele concluzii care într-un anumit sistem logic nu sunt valide, pot fi valide într-un alt sistem.

De fapt, ceea ce susține Geisler este faptul că pe teiști nu îi interesează atât validitatea formală, cât adevărul real. Teistul este interesat de existența reală a lui Dumnezeu, nu de validitatea formală a dovezilor despre această existență. Iar atunci

<sup>1</sup> Walter Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, p. 169, apud Norman Geisler, *op. cit.*, p. 93.

când este vorba despre dovezi, omul ar putea foarte bine să se situeze pe o cu totul altă poziție decât aceea a validității formale. Simplul fapt că ceva nu rezultă formal nu înseamnă că el nu mai rezultă deloc. S-ar putea ca cineva să se străduiască din răspuțeri să găsească o dovadă validă din punct de vedere formal în favoarea existenței soției sale. Dar din neputința lui de a face acest lucru, nu rezultă în nici un caz că ea nu există și nici că omul nu ar avea motive serioase să creadă că ea există. Mai mult decât atât, este posibil ca dovezile teiste să aducă cu sine motivații serioase în favoarea credinței în existența lui Dumnezeu, chiar dacă argumentele nu sunt valide<sup>1</sup>.

În lucrarea *Methaphysics, Logic and Theology*, J.J. Smart prezintă unele delimitări conceptuale și apropieri posibile între metafizică, logică și teologie. O întrebare precum „De ce trebuie să existe ceva” este atât o întrebare metafizică, cât și o întrebare teologică. Această întrebare este neclară și nu ni se prezintă ca o întrebare conceptuală. Motivele pentru care dorim să răspundem nu vizează sfera clarităților logicii. De cele mai multe ori, rolul logicii este acela de servant al metafizicii: încercăm să clarificăm, pe cât posibil, întrebările metafizicii. Se poate întâmpla și invers, deoarece orice argument metafizic pentru o concluzie absurdă poate fi transformat într-un argument de genul celor care au la bază metoda reducerii la absurd și care încearcă să stabilească în final un adevăr conceptual<sup>2</sup>.

În al treilea rând, criticii teismului consideră că dovezile sunt defectuoase din punct de vedere epistemologic. Această obiec-

<sup>1</sup> Norman Geisler, *op. cit.*, p. 105.

<sup>2</sup> J.J. Smart, *Methaphysics, Logic and Theology* in Anthony Flew (ed), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, Londra, 1955, pp. 19-24.



ție își are originea în filosofia lui I. Kant. Acesta afirmă că: „folosind numai concepte, este imposibil să înaintăm până la descoperirea unor noi obiecte și ființe supranaturale [ca în argumentul ontologic]; și este inutil să apelăm la experiență, care în toate cazurile oferă numai aparențe”<sup>1</sup>. Cu alte cuvinte, nici rațiunea speculativă, nici experiența înșelătoare nu pot constitui baza pentru o dovadă incontestabilă a existenței lui Dumnezeu. Ceea ce îi este accesibil omului, prin caracterul cunoașterii sale, este doar fenomenul (lucrul așa cum îmi apare mie) și nu noumenul (lucrul în sine).

Această distincție dintre fenomene și noumene stă la baza idealismului transcendentă kantian și are consecințe importante și asupra înțelegerii argumentelor teiste, în special a celui ontologic. Kant nu a negat că există o realitate în spatele aparențelor, dar a spus că: „noi nu cunoaștem acest lucru așa cum este el în sine, ci îi cunoaștem doar aparențele, adică felul în care simțurile noastre sunt afectate de acel lucru necunoscut”<sup>2</sup>.

Norman Geisler susține că obiecția privind caracterul defectuos din punct de vedere epistemologic al argumentelor teiste nu poate fi susținută. În caz contrar, nici poziția lui Kant nu ar avea sens. Cum poate cineva să facă o afirmație universală despre realitate în care să spună că nu se pot face afirmații semnificative despre realitate? Nu are nici un sens să spunem că realitatea nu poate fi cunoscută, căci însăși această afirmație implică o cunoaștere a realității. De asemenea, putem afirma, în acord cu Wittgenstein că: „pentru a trasa o limită gândirii, ar trebui să putem gândi ambele laturi ale acestei granițe (ar trebui deci să

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moîsuc, Editura IRI, București, 1998, p. 453.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 454.

putem gândi ceea ce nu se poate gândi)”<sup>1</sup>. În consecință, nu există nici un mod de a nega o cunoaștere care poate ajunge la realitate, decât în cazul în care aceea cunoașterea a și ajuns la ea. Agnosticismul complet se autodesființează.

Punctul de vedere al lui Kant conform căruia propria noastră cunoaștere ar construi realitatea, nu poate fi susținut deoarece dacă noi am avea acces prin cunoaștere doar la fenomene și nu și la noumene, nu ar fi posibilă trasarea unei granițe între acestea. Pentru a putea deosebi aparența de realitate, omul trebuie să știe ce este realitatea. Altfel, nu ar avea sens afirmația că un lucru sau altul ar fi aparent, și nu real. Geisler susține că există un cerc vicios în afirmația potrivit căreia noi nu putem cunoaște realitatea și din această cauză, nu este posibil să demonstrăm că toate argumentele teiste sunt defectuoase din punct de vedere epistemologic. Fiecare argument trebuie evaluat pe baza propriilor sale caracteristici, iar orice raționament care ar elimina apriori această posibilitate s-ar elimina pe sine și ar merge împotriva cercetărilor filosofice actuale<sup>2</sup>.

O altă obiecție adresată argumentelor teiste este aceea conform căreia dovezile ar fi inadecvate din punct de vedere ontologic. Această critică este mai complicată deoarece are la bază câteva dintre obiecțiile menționate mai sus. Aceasta susține că și în cazul în care cineva ar putea prezenta o dovadă rațională în favoarea existenței lui Dumnezeu, nu ar rezulta în mod necesar că Dumnezeu există cu adevărat, pentru că și în cazul în care rațiunea ne-ar cere cu necesitate să conchidem că există un Dumnezeu,

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Editura Humanitas, București, 2001, p. 77.

<sup>2</sup> Norman Geisler, *op. cit.*, p. 106.



nu rezultă că Dumnezeu există cu adevărat deoarece există întotdeauna posibilitatea ca ceva ce este inevitabil din punct de vedere rațional să nu fie real<sup>1</sup>.

La baza acestor reacții față de dovezile teiste poate sta ideea lui Kant conform căreia oamenii trebuie să acționeze *ca și cum* ar exista un Dumnezeu. O posibilă interpretare ar fi că Dumnezeu nu există în realitate, dar este necesar ca omul să creadă că El există pentru a avea unitate în gândirea sa. Se ridică întrebarea: Cum poate ceva să fie neîndoielnic din punct de vedere rațional și totuși, să nu fie astfel și din punct de vedere ontologic? Este posibil ca cineva să demonstreze pe cale rațională existența lui Dumnezeu fără ca El să existe? Această obiecție la probele teiste e clădită pe ipoteza că ceea ce este inevitabil din punct de vedere rațional, nu este și necesar din punct de vedere ontologic. Norman Geisler identifică câteva posibile răspunsuri la acest tip de obiecții. Admiterea faptului că argumentele teiste sunt de neînlăturat din punct de vedere rațional ar putea fi considerată ca un triumf al teismului deoarece orice minte rațională trebuie să accepte ca adevărat ceea ce este inevitabil din punct de vedere rațional. Chiar dacă nu s-ar putea formula nici un argument care să dovedească premisa că ceea ce este inevitabil din punct de vedere rațional este și real, rămâne totuși adevărat că o asemenea premisă este o afirmație fundamentală a gândirii umane<sup>2</sup>.

În final, se arată că dovezile *sunt deplasate din punct de vedere axiologic*. Cu toate că Immanuel Kant a renunțat la unele *dovezi* raționale în favoarea existenței lui Dumnezeu, el a susținut că din punct de vedere moral este necesar să îl *postulăm* pe

<sup>1</sup> *Idem*, p. 100.

<sup>2</sup> Norman Geisler, *op. cit.*, p. 107.

Dumnezeu. Această deplasare de la ceea ce este *raționalmente* necesar la ceea ce este *moralmente* cerut semnalează o altă deplasare în atitudinea modernă față de dovezile raționale care vizează existența lui Dumnezeu.

Kant argumenta că datoria morală cere ca oamenii să caute binele suprem (*summum bonum*) care este unirea dintre virtute și fericire, dar acest lucru nu e posibil în viața de aici pentru că și atunci când cineva își face datoria, nu obține întotdeauna maximul de fericire. „De aceea Dumnezeu și o viață viitoare sunt două postulate care, conform principiilor rațiunii pure, sunt inseparabile de obligațiile pe care aceeași rațiune ni le impune”<sup>1</sup>. Kant consideră că dacă omul îl pune pe Dumnezeu în legătură cu valorile morale și nu cu rațiunea lui abstractă, atunci acesta va avea o orientare mai valoroasă pentru convingerile sale religioase. Kant afirmă: „Eu cred inevitabil în existența lui Dumnezeu și sunt sigur că nimic nu îmi poate zdruncina această credință, pentru că altfel înseși principiile mele morale ar fi aruncate peste bord și nu aş putea să mă lepăd de ele fără să devin insuportabil în proprii mei ochi”<sup>2</sup>.

Nu toți gânditorii religioși moderni sunt de aceeași părere cu Kant în ce privește nevoia de a-L postula pe Dumnezeu pentru garantarea împlinirii datoriei morale. Există și gânditori care susțin că dovezile teiste ar fi deplasate din punct de vedere axiologic. Ei consideră că dacă există vreo valoare în dovezile teiste aceasta ar putea fi greșit plasată. Care este de fapt valoarea dovezilor și unde este locul lor în ansamblul experienței religioase? Geisler răspunde unei întrebări de acest fel printr-o pildă. Un om este pe punctul de a se îneca și strigă după ajutor. I se

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 454.

<sup>2</sup> *Ibidem*.



răspunde că tot cursul vieții lui pe acest pământ depinde de un soare invizibil din spatele norilor și că el nu ar fi fost niciodată viu și nici capabil de a striga după ajutor dacă nu ar fi existat soarele care să îi întrețină viața. În aceste condiții omul disperat răspunde: „Lasă-mă cu soarele! Nu-mi da acum lecții de filozofie despre ceea ce face viața posibilă, ci dă-mi o frânghie și scapă-mă!”. Amândoi au dreptate, dar din puncte de vedere diferite. Cel care se îneacă are dreptate în privința nevoii sale *immediate*, dar *într-o ultimă analiză* și omul de pe țărm are dreptate în ceea ce privește susținerea vieții prin soare<sup>1</sup>.

Teiștii se află într-o dificultate asemănătoare. Este adevărat că nu ar trebui să ne pierdem vremea prezentând doar argumente teoretice unor oameni a căror dilemă existențială cere un răspuns imediat. De exemplu, oamenii dintr-o mahala au nevoie de hrană și de dragoste, nu de argumente teiste. Pe de altă parte, teiștii nu trebuie să permită niciodată ca nevoile imediate ale oamenilor să îi facă să excludă orice considerații ale problemelor ultime ale vieții. În concluzie, dovezile nu sunt neapărat deplasate din punct de vedere axiologic. Este tot atât de esențial ca oamenii să fie convinși că există un Dumnezeu înainte de a se încrede în El, pe cât de esențial este pentru un mire să fie convins că există o mireasă lângă el în fața altarului, înainte de a spune „Da”<sup>2</sup>.

*În concluzie*, putem spune că atitudinea specifică filosofiei moderne de a respinge argumentele teiste nu este pe deplin nejustificată, chiar dacă a fost fundamental negativă și sceptică. Dovezile raționale sunt adesea considerate neconvingătoare din punct de vedere psihologic, lipsite de validitate logică, deficiente

<sup>1</sup> Norman Geisler, *op. cit.*, p. 111.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 112.

sub aspect epistemologic, inadecvate ontologic și/sau deplasate axiologic. Cu toate acestea, teistul trebuie să susțină existența lui Dumnezeu și importanța practică a acestui adevăr pentru nevoile practice ale oamenilor. Pe lângă experiența religioasă este nevoie și de rațiune pentru a le da oamenilor asigurarea că există un Dumnezeu. Pe de altă parte, dacă argumentele teiste ar fi neraționale, atunci s-ar putea să existe un Dumnezeu, dar nu au fost produse raționamente bune în favoarea credinței că Dumnezeu există. Numai o examinare completă a argumentelor poate să decidă relevanța și corectitudinea lor.

## 1.2. Argumente *a posteriori*

Argumentele privind existența lui Dumnezeu sunt numeroase și fiecare dintre ele se prezintă în diferite variante. În continuare vom analiza cele mai importante argumente teiste cu scopul de a pune mai bine în evidență specificul argumentului ontologic ce constituie elementul central al lucrării de față. Mai întâi, trebuie făcută o distincție între două categorii de argumente teiste: *a posteriori* și *a priori*. Diferența dintre aceste două tipuri de dovezi este că primele, fie se bazează în întregime pe experiență, fie au cel puțin o premisă *a posteriori*, pe când ultimele nu au nici o premisă *a posteriori*. Cu alte cuvinte sunt bazate doar pe rațiune, independent de experiență. Dintre argumentele *a posteriori* se remarcă cel teleologic, cosmologic și argumentul moral, iar principalul argument *a priori* este cel ontologic.

Credințele de tip *a posteriori* depinde o experiență anterioară. Felul în care lucrurile decurg ne poate indica ce se va petrece în viitor, dar nu există nici o garanție precum în cazul credințelor de tip *a priori*. Atunci când ni se spune că o propoziție



este cunoscută *a priori*, înțelegem că avem de a face cu ceva evident în sine – simpla înțelegere a propoziției respective ne oferă evidența necesară a adevărului implicat. Dacă un argument este *a priori*, atunci concluzia unui astfel de argument trebuie să fie cunoscută *a priori*. Când o propoziție este cunoscută *a posteriori*, evidența pentru această propoziție o găsim în experiență<sup>1</sup>.

Unul dintre cele mai discutate argumente *a posteriori* este „argumentul scopului”, numit și **argumentul teleologic**. Acesta se bazează pe faptul că în lume este vizibil un plan (de aceea mai este numit și argumentul planului divin). În esență, acest argument susține că acest plan evident este dovada existenței unui arhitect inteligent al lumii. Acest argument are un statut privilegiat printre argumentele *a posteriori* deoarece spre deosebire de altele, care sunt deductive, acesta este în mod esențial inductiv. El reprezintă o încercare de a interpreta universul sau cel puțin anumite caracteristici ale acestuia ca fiind asemănătoare unor lucruri pe care le-au planificat și creat oamenii. De aici, se încearcă să se infereze în mod inductiv că există un proiectant sau creator asemănător proiectantului inteligent al artefactelor omenești – evident, cu mult mai inteligent. În centrul acestui argument se găsește așadar o analogie între univers și lucrurile despre care știm că au fost proiectate și create de ființe inteligente. Astfel, argumentul teleologic este un argument prin analogie.

Cele mai cunoscute variante ale argumentului teleologic se găsesc în *Dialogurile despre religia naturală* ale lui David Hume și în cea de-a cincea dovadă a lui Toma D'Aquino. Acesta din urmă își formulează varianta sa după cum urmează:

<sup>1</sup> Timothy Robinson (ed), *God*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2002, p. xx.

„A cincea cale duce (la Dumnezeu) prin guvernarea lucrurilor. Vedem că unele lucruri lipsite de cugetare, precum corpurile naturale, acționează în vederea unui scop: cum apare din faptul că, totdeauna sau mai frecvent, acționează în același fel și în consecință cel optim. De aici reiese că nu întâmplător, ci cu intenție, ajung la un scop final. Acelea însă lipsite de conștiință nu tind în final nici direct la vreo cunoaștere sau inteligență, precum săgeata și săgetătorul. Deci este altcineva inteligent, de care toate lucrurile naturale sunt conduse spre un scop: acesta este Dumnezeu”<sup>1</sup>.

Etienne Gilson numește această a cincea probă a lui Toma „dovada prin cauza finală” sau prin finalitate. Existențială ca și precedentele, dovada prin finalitate nu diferă de acestea nici prin structura ei. A admite că lucrurile sensibile se ordonează la întâmplare înseamnă a admite că ar exista loc în univers pentru un efect fără cauză. Dacă forma proprie a fiecărui corp e suficientă ca să explice operația particulară pe care o realizează acel corp, ea nu explică nicidecum de ce diferitele corpuri și operații se ordonează într-un ansamblu armonios. „Avem, așadar, în dovada prin finalitate, ca și în toate dovezile precedente o dată sensibilă care-și caută rațiunea suficientă și nu o găsește decât în Dumnezeu; gândirea interioară lucrurilor se explică, la fel ca și lucrurile înseși, prin imitarea îndepărtată a gândirii Dumnezeului – providență care le guvernează”<sup>2</sup>.

Ceea ce au în comun ambele versiuni este susținerea că în univers și printre părțile sale naturale există probe ale unui proiect

<sup>1</sup> Toma De Aquino, *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, traducere de Găleşanu Paul și Sterpu Gheorghe, Editura Științifică, București, 2000, p. 64.

<sup>2</sup> Etienne Gilson, *Tomismul. Introducere în filosofia Sfântului Toma D'Aquino*, traducere de Adrian Niță, Editura Humanitas, București, 2002, p. 102.



sau ale unui scop, iar acesta necesită existența unei ființe inteligente care conduce universul și părțile sale conform acestui scop. Cu toate acestea, există două diferențe importante între aceste două versiuni: Putem interpreta versiunea lui Toma după cum urmează:

1. Obiectele naturale care alcătuiesc universul (adică obiecte ne-inteligente, care nu sunt opera omului, precum copacii, pietre munții, planetele) acționează pentru a îndeplini un scop sau un țel.
2. Dacă ceva acționează pentru a îndeplini un scop, atunci el e condus spre acesta de către o ființă inteligentă.
3. Nici un obiect natural nu este ființă inteligentă. Prin urmare:
4. Există o ființă inteligentă care conduce obiectele naturale spre îndeplinirea unui scop sau a unui țel.
5. Acest conducător este Dumnezeu.

Versiunea lui Cleanthes poate fi formulată după cum urmează:

1. Universul este asemenea unei mașinării uriașe făcute de către om din multe mașinării mai mici, cu excepția faptului că universul este cu mult mai complex decât orice mașinărie făcută de om.
2. Efecte asemănătoare au cauze asemănătoare.
3. Cauza unei mașinării făcute de om este o ființă inteligentă.

*Prin urmare, probabil că:*

4. Cauza universului este o ființă inteligentă.
5. Această cauză este Dumnezeu.

*Prin urmare, probabil că:*

1. Obiectele naturale care alcătuiesc universul acționează spre îndeplinirea unui scop sau țel. Deci, în cazul argumentului lui Toma, ceea ce pare să justifice prima premisă este ana-

logia cu lucrurile despre care se cunoaște că au un scop. Și, deoarece aceasta este singura premisă îndoielnică, iar premisele (2) și (3) sunt acceptabile, la baza argumentului stă analogia. Putem accepta premisa (2) deoarece pare sigur că numai o ființă cu inteligență ar putea fixa un scop de îndeplinit și numeroase mijloace pentru a-l atinge.

Cea de-a doua diferență între cele două variante este și mai semnificativă. Toma vorbește numai de o ființă inteligentă care îndrumă obiectele naturale spre un anumit țel, în timp ce Cleanthes vorbește despre creatorul naturii. Varianta lui Toma dovedește doar faptul că există un îndrumător sau proiectant foarte inteligent care a planificat totul.

Argumentele teleologice au reprezentat în timp și obiectul unor critici. De exemplu, Bertrand Russell aduce argumentului teleologic o probă contrarie, ce are la bază ideea de evoluție. Acest argument este formulat de N. Geisler astfel:

1. Adaptarea mijloacelor la finalitate este în lume fie rezultatul evoluției, fie rezultatul proiectării.
2. Această adaptare este rezultatul evoluției.
3. De aceea această adaptare nu este rezultatul proiectării.

În felul acesta, după cum susține Russell, din moment ce adaptarea poate fi pusă pe seama supraviețuirii celui mai adecvat, nu mai este necesar să invocăm proiectarea pentru a o explica. Cu alte cuvinte, Russell respinge argumentul teleologic, considerându-l o falsă problemă. Cu toate acestea, Geisler consideră că argumentul lui Russell nu este consecvent deoarece adaptarea poate să aibă la bază atât evoluția, cât și proiectarea<sup>1</sup>.

Argumentul teleologic încearcă să arate în cadrul argumentului global pe care îl propune Hartshorne că Dumnezeu poate

<sup>1</sup> Norman Geisler, *op. cit.*, p. 118.



fi conceput pornind de la faptul că ordinea cosmică presupune existența unei puteri ordonatoare. Dacă există o ordine cosmică, se arată nu numai că Dumnezeu poate fi conceput, ci mai mult decât atât – că Dumnezeu există. În acest punct argumentul teleologic sprijină argumentul ontologic<sup>1</sup>.

Argumentul teleologic pe care Hartshorne îl prezintă în lucrarea *Creative Synthesis*, susține că poziția teistului este singura poziție inteligibilă dintre cele 4 posibile, iar cineva care alege o altă variantă se află într-o dificultate mult mai mare:

A<sub>1</sub> Nu este nici o ordine cosmică.

A<sub>2</sub> Există o ordine cosmică, dar nici o putere cosmică ordonatoare.

A<sub>3</sub> Există o ordine cosmică și o putere cosmică ordonatoare, dar puterea nu este divină.

T Există o ordine cosmică și o putere divină<sup>2</sup>.

Argumentul teleologic poate fi transformat într-un argument deductiv cu trei premise și o concluzie:

1. Există o ordine cosmică.

2. Dacă există o ordine cosmică, există o putere cosmică ordonatoare.

3. Dacă există o putere cosmică divină, aceea putere este divină.

4. Prin urmare, există o putere cosmică ordonatoare divină<sup>3</sup>.

În cadrul argumentului teleologic nu este respinsă existența absolută a dezordinii, ci este exprimată prezența ordinii în întreg universul. Această ordine nu este perfectă sau absolută,

<sup>1</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, p. 77.

<sup>2</sup> Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, New York, University, Lanham, 1983, p. 281.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 78.

dar este susținută ideea conform căreia un univers dezordonat ar implica mai multe dificultăți<sup>1</sup>.

Un alt argument a posteriori care a constituit, la rândul său, obiectul a numeroase dezbateri este *argumentul cosmologic*. Acesta se prezintă în numeroase variante ce pot fi regăsite la filosofii greci, medievali, latini și arabi<sup>2</sup>. Cea mai cunoscută formulare a unor argumente cosmologice îi aparține, însă, lui Toma D'Aquino. Primele trei probe sunt considerate variante ale argumentului cosmologic. Primul argument, dintre cele cinci probe pentru existența lui Dumnezeu (prezentate de Toma, în *Summa theologiae* și reluate apoi și completate în *Summa contra gentiles*) se referă la geneza mișcării și este o reluare a celebrului argument al lui Aristotel privind primul motor nemișcat<sup>3</sup>: „Este sigur și se constată prin simțuri că ceva se mișcă în această lume. Dar tot ce e mișcat, e mișcat de altceva. Nimic nu mișcă dacă nu este în puterea altuia de care e mișcat. [...] Dacă însă cel de care e necesar să fie mișcat la rândul lui de altul, și acela de altul. Or, în felul acesta nu se poate proceda la infinit, deoarece astfel nu ar

<sup>1</sup> *Idem*, p. 78.

<sup>2</sup> Platon în *Legile* și în *Phaedros* argumentează susținând un prim mișcător al lumii, Aristotel susține existența unui prim mișcător nemișcat, în *Metafizica*, Augustin propune un argument derivat din adevăr, Anselm, deși este cunoscut mai ales prin argumentul său ontologic, prezintă trei dovezi a posteriori în *Monologion*, Alfarabi prezintă un argument în favoarea existenței necesare și Avicena, de asemenea, un argument al primei cauze.

<sup>3</sup> Acesta este considerat cel mai cunoscut dintre argumentele lui Toma, fiind și cel mai des citat. E. Gilson susține că, de fapt, acest argument nu reprezintă chiar repetarea unui text din Aristotel ci reprezintă o sinteză a textelor preluate din cărțile VII și VIII din *Fizica* și din cartea XI din *Metafizica*. Vezi E. Gilson, *op. cit.*, p. 87.



exista un prim motor. [...] Este deci necesar să se ajungă la un prim motor, care nu e mișcat de nimeni, și toți înțelegem că acesta e Dumnezeu”<sup>1</sup>.

Mintea omenească a realizat ușor de-a lungul timpului că orice efect are o cauză, iar acest șir *cauză-efect* nu se poate repeta la nesfârșit, fiind nevoie de o primă cauză care nu poate fi decât Dumnezeu. Toma D’Aquino nu încearcă să argumenteze în favoarea tezei că universul a avut în mod necesar un început, considerând că această chestiune ține de teologia revelată, nu de teologia naturală. Accentul e pus, în cadrul acestei prime căi, pe ideea de dependență causală. Ideea că toate lucrurile existente sunt conectate causal poate fi pusă, ca și în cazul lui Kant, pe seama unui principiu al intelectului nostru, însă nu e deloc lămurit cum trebuie să înțelegem existența unui agent causal al schimbării care nu este el însuși în schimbare.

Un astfel de agent nu este conectat causal cu nici unul dintre celelalte obiecte din lume, fiindcă atunci ar fi afectat de către acestea și ar suferi schimbări. S-ar putea arăta, probabil, că un astfel de agent nu poate fi nici măcar conectat spațio-temporal cu celelalte părți ale universului, fiindcă atunci ar fi conectat și causal. Dacă vrem să avem o intuiție cu privire la aceste lucruri putem să ne închipuim că acest agent se află într-un univers paralel. Într-un alt sens însă, trebuie să ne închipuim că un astfel de agent afectează causal în mod continuu toate obiectele din univers (eventual, pe unele în mod direct, iar pe altele prin intermediul primelor). În fine, nu e clar de ce, chiar dacă ar exista o cauză ultimă a schimbării lucrurilor, a apariției și dispariției lor, aceasta ar trebui să continue să acționeze și acum. Ea ar fi putut

<sup>1</sup> Thoma de Aquino, *op. cit.*, p. 62.

acționa la un moment dat, după care să înceteze să mai acționeze sau chiar să înceteze să existe.

Cel de al doilea argument al lui D’Aquino privește șirul cauzei și mai poartă numele de *dovada cauzei eficiente*: „Căci, în toate cauzele eficiente, prima este cauza mediei și media cauza ultimei, fie că media sunt mai multe sau numai una. Îndepărtată însă cauza, se anulează efectul. Dacă deci nu ar fi fost prima dintre cauzele eficiente, n-ar fi nici ultima, nici media. Dacă s-ar proceda la infinit în privința cauzelor eficiente nu va fi nici o cauză primă eficientă, deci nu va fi nici un ultim efect, nici cauză eficientă medie, ceea ce e vădit fals. Așadar e necesar să se stabilească o cauză eficientă primă: pe care toți o numesc Dumnezeu”<sup>1</sup>.

Cea de a doua cale a lui Toma D’Aquino conține un argument similar primei. Există totuși unele diferențe: în primul caz accentul este pus pe lucruri precum pacienții acțiunii cauzale iar în cel de al doilea este vorba despre agenți cauzali. Este specificat, în plus, că e vorba doar despre cauze eficiente. În fine, ideea cauzelor ordonate esențial joacă un rol important aici. Cauzele ordonate esențial sunt cauze eficiente de a căror acțiune continuă depinde efectul. O piatra e mișcată cu ajutorul unui băț doar atâta timp cât bățul este și el mișcat. La rândul său, bățul se mișcă doar atâta timp cât cleștele cu care este apucat se mișcă și el. Acesta din urmă se mișcă doar atât timp cât se mișcă mâna care îl ține<sup>2</sup>.

Primele două argumente ale lui Toma au aceeași structură fundamentală. Principala diferență dintre cele două este că în cazul primului argument, cel al mișcării, Toma începe cu adevărul *a posteriori* că anumite lucruri sunt în mișcare, în timp ce,

<sup>1</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>2</sup> Vezi Thoma de Aquino, *op. cit.*



în cel de-al doilea, el începe cu adevărul *a posteriori* că există o ordine a cauzelor eficiente.

Cel de al treilea argument al lui Toma se bazează pe o experiență pe care o împărtășim cu toții: aceea a nașterii și a morții, aceasta vizând originea și contingența existenței umane, în general. Argumentul este prezentat de Toma D'Aquino astfel: „Găsim în lucruri unele lucruri care sunt posibile și altele care nu sunt, precum și unele care sunt considerate că generează și degenerază, prin urmare posibile să fie sau să nu fie. Este însă imposibil ca toate cele ce sunt să fie totdeauna așa, deoarece ceea ce e posibil să nu existe nu există. Așadar, dacă toate sunt posibile a nu fi, atunci nimic nu ar fi în lucruri. [...] Așadar, dacă nu a fost nici o ființă, a fost imposibil ca ceva să înceapă a fi și în acest fel n-ar fi nimic, ceea ce e fals. [...] Este deci necesar să punem altceva, care să fie necesar prin sine, nu să aibă cauza necesității altundeva, dar care să fie cauza necesității altora”<sup>1</sup>.

Această a treia cale a lui Toma se dezvoltă pe marginea conceptelor de contingență și necesitate. Este implicat un argument prin reducere la absurd. Am putea observa că nu e lămurit de ce existența necesară a unui lucru trebuie să depindă de existența necesară a altora. De altfel, am putea spune că pentru oamenii obișnuiți din zilele noastre, dacă există ceva în mod necesar în Univers, e vorba de materie și energie, sau de particule elementare și nu de o existență divină.

Cea mai simplă formă a argumentului cosmologic este cea în care acesta apare la gânditorii arabi interesați teologia speculativă (*kalam*). O schemă a argumentului cosmologic *kalam* este următoarea:

- (1) Tot ceea ce există, există datorită unei cauze diferite de sine.

<sup>1</sup> *Ibidem*.

- (2) Universul a început să existe la un moment dat.

- (3) Prin urmare, universul are o cauză a existenței sale, iar această cauză este Dumnezeu.

Argumentul cosmologic *kalam* a fost prezentat de către al-Kindi și al-Ghazali, iar principalul susținător contemporan este Wiliam Lane Craig.

Wiliam Craig consideră că cele mai importante versiuni ale argumentului cosmologic de-a lungul timpului au fost: versiunea lui Toma D'Aquino, versiunea lui Leibniz și argumentul *kalam*. Argumentul *kalam* este derivat din termenul arab care denumea școala islamică medievală. Este vorba despre un cuvânt arab care în lumea musulmană se referă la teologia speculativă. Teologii, cei care se ocupau de *kalam*, își propuneau să reunească într-un întreg coerent și complex expunerile dogmatice. Deși utilizează o metodă argumentativă filosofică, a adăugat la marea reflecție teologică „capitole filosofice” în care au fost expuse teoriile asupra naturii universului care păreau să răspundă cel mai bine dogmei islamice. Argumentul *kalam* vrea să demonstreze că Universul a început într-un moment din trecut și dintr-o cauză transcendentă<sup>1</sup>.

Craig este de părere că pot exista două variante explicative în ceea ce privește existența universului: ori universul a fost cauzat să existe, ori a apărut în existență din nimic și prin nimic. Dacă oamenii de știință preferă să nu aleagă vre-una din cele două variante, filosofii admit că este imposibil să crezi în ceva care apare în existență necauzat<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vezi William Lane Craig, *The Cosmological Argument*, Barnes and Noble, New York, 1997.

<sup>2</sup> William Lane Craig, *Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo*, în Timothy Robinson (ed), *God*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2002, pp. 69-70.



Versiunea lui Leibniz a fost denumită: *Argumentul cosmologic bazat pe rațiunea suficientă*. Acest argument este răspunsul teiștilor la întrebarea: „de ce există ceva mai degrabă decât nimic?”. Leibniz, asumând principiul rațiunii suficiente, l-a aplicat lumii ca întreg. El s-a întrebat astfel: „care este rațiunea suficientă a existenței lumii?”. O obiecție evidentă care se poate aduce celor două întrebări este: *dar de ce ar trebui să fie nimic mai degrabă decât ceva?* Replica lui Leibniz se bazează pe simplitatea conceptuală a nonexistenței, simplitate care i-ar conferi acesteia o probabilitate *a priori* mai mare decât cea a existenței a ceva. Leibniz a evitat dificultatea de a vorbi despre imposibilitatea unui regres la infinit al cauzelor, vorbind în schimb, nu despre obiecte sau fapte reale, ci despre explicațiile acestora. Principiul rațiunii suficiente enunțat de el conține ideea că pentru orice fapt trebuie să existe o explicație. Schematizat argumentul său arată astfel:

- (1) Tot ceea ce există are o explicație.
- (2) Universul există, prin urmare trebuie să existe o explicație a existenței Universului.
- (3) Explicația existenței Universului nu poate fi găsită în interiorul Universului.
- (4) Doar apelul la Dumnezeu ne poate oferi o astfel de explicație.
- (5) Prin urmare, Dumnezeu există în mod necesar<sup>1</sup>.

Am putea spune, în acord cu Leibniz, că existența individuală a lumii trebuie să aibă la bază o rațiune suficientă. Tocmai acest aspect se dovedește a fi specificul argumentului cosmologic.

Nici una dintre cele cinci căi ale lui Toma D'Aquino nu demonstrează că ființa ce a fost dovedită prin aceste raționamente

<sup>1</sup> Schema argumentului este preluată după William Lane Craig.

este una și aceeași ființă. Kant este de părere că argumentul cosmologic are nevoie de încă o treaptă care trebuie să arate că ființa a cărei existență se încearcă a fi demonstrată este singura ființă care are toate atributele divine. Astfel, argumentul cosmologic își trădează dependența de argumentul ontologic<sup>1</sup>.

Argumentul cosmologic pe care îl propune Hartshorne diferă de formulările tradiționale deoarece nu este un argument empiric și pentru că nu face referire la o primă cauză sau la un *prim motor nemișcat*. Argumentul cosmologic propus de Hartshorne prezintă tot o demonstrație *a priori* și face o trecere de la conceptul ființelor care există contingent la conceptul unei ființe necesare<sup>2</sup>.

Argumentul său cosmologic este prezentat astfel:

- A<sub>1</sub> Nimic nu există.
- A<sub>2</sub> Ceea ce există ori nu are nici un caracter modal, ori este complet contingent.
- A<sub>3</sub> Ceea ce există este complet necesar.
- A<sub>4</sub> Ceea ce există este parțial contingent și parțial necesar, dar nimic nu este divin.
- T Ceea ce există este parțial contingent și parțial necesar și ceva este divin<sup>3</sup>.

O propoziție precum „Nimic nu există” este falsă. Pentru Hartshorne, este necesar adevărat că ceva există, dar acest lucru nu înseamnă că ceea ce există, există în mod necesar. Cel mai important raționament pentru negarea conșperii neființei este

<sup>1</sup> Lawrence Pasternack, „The ens realissimum and necessary being in The Critique of Pure Reason”, în *Religious Studies*, 37, p. 468.

<sup>2</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, p. 61.

<sup>3</sup> Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, New York, University, Lanham, 1983, p. 281.



faptul că neființa nu este cunoscută. A fi capabil de existență înseamnă a putea fi cunoscut, iar a putea fi cunoscut înseamnă că e posibil să existe. Prin urmare, neființa nu reprezintă o posibilitate. Nici măcar o ființă omniscientă nu ar putea verifica afirmația „Nimic nu există” – deoarece această informație este falsificată de fiecare persoană care a existat sau care va exista. Toate aceste idei arată că o propoziție precum „Nimic nu există” este în mod necesar falsă<sup>1</sup>.

Teismul propus de Hartshorne aduce în prim-plan idea că anumite lucruri care nu sunt divine au existat dintotdeauna și astfel respinge ideile de bază ale teismului clasic. O obiecție împotriva ideii că lumea a existat dintotdeauna este reprezentată de imposibilitatea unei serii actuale infinite de evenimente<sup>2</sup>. În lucrarea *Man Vision of God*, Hartshorne își prezintă punctul de vedere referitor la imposibilitatea unui prim moment în timp, considerând că fiecare început implică o schimbare și toate schimbările au nevoie de ceva schimbător și care nu există prin aceea schimbare. Problema identificată de Hartshorne este că un prim moment în timp nu ar apărea niciodată ca un prim moment deoarece fiecare eveniment ar depinde de un alt eveniment din Trecut<sup>3</sup>.

Un ultim argument *a posteriori* pe care ne propunem să îl analizăm este **argumentul moral**. Deși la început acesta nu a fost folosit ca un argument rațional, ci ca un postulat practic, ulterior a fost folosit pentru a stabili existența lui Dumnezeu prin

<sup>1</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, p. 61.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>3</sup> Charles Hartshorne, *Man Vision of God and the Logic of Theism*, Clark Company, Chicago, p. 233.

argumentare rațională. Deși I. Kant a respins categoric orice dovezi teoretice pentru existența unei ființe perfecte sau necesare, el a oferit, totuși, un argument moral în favoarea unui Dumnezeu, care trebuie postulat practic pentru a da sens experienței noastre morale. Raționamentul kantian ar putea fi structurat în felul următor:

1. Fericirea este *dorința* tuturor oamenilor (ceea ce ei *doresc*).
2. Morala (imperativul categoric) este *datoria* tuturor oamenilor (ceea ce ei *trebuie* să facă).
3. Unitatea acestor două este cel mai mare bine (*summum bonum*).
4. Oamenii trebuie să urmărească obținerea lui *summum bonum* (de vreme ce este binele cel mai mare).
5. Unitatea între datorie și dorință (care este cel mai mare bine) nu este posibilă pentru omul finit, aflat într-un timp limitat.
6. Dar necesitatea morală de a face ceva implică posibilitatea de a face acel ceva („trebuie” implică „pot”).
7. De aceea, este necesar din punct de vedere moral (adică practic) să se postuleze:
  - a. o dumnezeire, care să facă posibilă această unitate (adică *puterea* de a le aduce la un loc);
  - b. nemurirea, pentru ca această unitate să poată fi realizată (adică *timpul* dincolo de această viață pentru a o face)<sup>1</sup>.

Bineînțeles că trebuie făcute câteva observații în legătură cu argumentul moral al lui Kant. În primul rând, trebuie subliniat că nu a fost intenția acestuia de a construi un argument moral, ci scopul său era de a da sens experienței practice a omului printr-un postulat în care Dumnezeu apare ca un garant al mora-

<sup>1</sup> Vezi: I. Kant, *Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura IRI, București, 1999, pp. 152-153 și, de asemenea, N. Geisler, *op. cit.*, p. 129.



lității, garant pe care îl cere conștiința noastră morală. Apoi, în condițiile în care s-ar încerca totuși o utilizare a postulatului kantian în calitate de argument rațional pentru existența lui Dumnezeu, trebuie remarcate câteva posibile obiecții. De exemplu, nu este obligatoriu ca scopul suprem al acțiunilor noastre, acel *summum bonum*, să fie și atins. Tendința cea mai firească ar fi să spunem că e imposibil de ajuns la un asemenea scop. Mai mult decât atât, nu e obligatoriu ca oamenii să tindă către un bine suprem comun dacă ar fi să ne luăm după spusele hedoniștilor sau ale utilitariștilor. În principiu, trebuie să reținem în legătură cu argumentul lui Kant că acesta vorbește, până la urmă, despre faptul că omul ar trebui să trăiască așa *ca și cum* ar exista Dumnezeu. Kant nu susține că experiența morală cere ca omul să postuleze că există *realmente* Dumnezeu<sup>1</sup>.

Chiar dacă argumentul lui Kant se dovedește a fi doar un postulat, există filosofi care plecând de la el, au construit argumente raționale cu privire la existența lui Dumnezeu. Unul dintre aceștia este Hastings Rashdall, care argumentează că trebuie să existe o minte morală absolut perfectă.

1. Un ideal moral absolut perfect există (cel puțin psihologic – mințile noastre).
2. O lege morală absolută poate exista numai într-o minte absolută, pentru că:
  - idealurile pot exista numai în minți (gândurile există numai în gânditori);
  - ideile absolute există numai în mințile absolute (nu în mințile individuale).
3. Rezultă că este rațional necesar să postulăm o minte absolută, în care există idealul moral absolut<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> N. Geisler, *op. cit.*, p. 130.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

Rashdall susține că dacă legea morală este obiectivă, independentă de mințile individuale, atunci ea trebuie să își aibă sediul într-o Minte care există independent de mințile umane finite. Este rațional necesar să postulăm o asemenea Minte pentru a explica existența obiectivă a legii morale.

Argumentul moral a fost lărgit și nuanțat în continuare de filosofi precum W.R. Sorley, Elton Truebold sau C.S. Lewis. Aceștia au adus argumentul în centrul dezbaterilor filosofice și teologice actuale. Sorley prezintă o apărare a caracterului obiectiv al legii morale, care este baza argumentului moral. Truebold rafinează argumentul, adăugându-i câteva dimensiuni importante, chiar dacă formularea intră, în general în tradiția lui Rashdall. Lui C.S. Lewis i se datorează larga audiență pe care a căpătat-o argumentul moral în dezbaterile actuale.

Hartshorne prezintă argumentul moral astfel:

- A<sub>1</sub> Nu există nici un scop suprem a cărui realizare să depindă de acțiunile unei creaturi.
- A<sub>2</sub> Există un scop suprem, acela de a promova o viață bună printre anumite creaturi pe parcursul scurtului răstimp al vieții naturale.
- A<sub>3</sub> Există un scop suprem, acela de a promova o viață bună printre anumite creaturi după moarte sau în ceruri.
- T Există un scop suprem, acela de a îmbogăți viața divină<sup>1</sup>.

Argumentul moral pe care îl prezintă Hartshorne vizează felul în care oamenii contribuie la viața divină prin activitate creativă.

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, University, New York, 1983, p. 287.



Chiar dacă în principiu argumentul moral este folosit pentru a dovedi existența lui Dumnezeu, au existat și încercări de a folosi ideea de moralitate și lege morală pentru a aduce probe contrare existenței lui Dumnezeu. Un asemenea caz este reprezentat de Bertrand Russell. Argumentul său este următorul:

1. Dacă există o lege morală, ea rezultă sau nu rezultă din porunca lui Dumnezeu.
2. Dacă această lege rezultă din porunca lui Dumnezeu, atunci este arbitrară (și deci Dumnezeu nu este esențialmente bun).
3. Dacă nu rezultă din porunca lui Dumnezeu, atunci și Dumnezeu îi este supus (iar dacă Dumnezeu îi este supus, atunci nu este ultim; legea morală este ultimă).
4. Prin urmare, fie că Dumnezeu nu este esențialmente bun (pentru că El este arbitrar în ce privește binele și răul), fie că Dumnezeu nu este ultim (pentru că există o lege morală căruia îi este supus chiar și El).
5. Dar nici un Dumnezeu arbitrar, nici un Dumnezeu care e mai puțin decât ultim nu este vrednic de o angajare ultimă.
6. De aceea, nu există nici un Dumnezeu (care să fie vrednic de devoțiune religioasă)<sup>1</sup>.

Argumentul lui Russell, deși este unul iscusit, este la rândul său, discutabil. El se prezintă sub forma unei dileme, care îi obligă pe teiști să dea răspuns la alternativele prezentate. Ceea ce ne interesează la argumentul lui Russell este faptul că putem folosi argumente morale nu doar pentru a susține existența lui Dumnezeu, dar și pentru a o infirma. Acest gen de dovezi sunt legate și de cele care privesc existența răului în lume. Aceste argumente nu se concentrează pe a demonstra că Dumnezeu nu există, ci că nu

<sup>1</sup> Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian*, p. 590, apud, N. Geisler, *op. cit.*, p. 136.

există un Dumnezeu absolut perfect. Astfel, orice argument care ar putea dovedi că Dumnezeu este finit ca dragoste sau ca dreptate ar fi o dovadă împotriva teismului tradițional. Majoritatea argumentelor care pledează pentru un Dumnezeu finit nu pretind a fi demonstrative și deci, nu pot fi calificate ca dovezi împotriva unui Dumnezeu de o perfecțiune infinită. Totuși, unii critici ai teismului sunt de părere că un Dumnezeu absolut perfect poate fi exclus pe temeiuri morale<sup>1</sup>.

Aceste critici, bazate pe existența răului sunt un semnal pentru teiști, care sunt obligați, pentru ca argumentul lor moral să fie complet, să dovedească plauzibilitatea tezei conform căreia răul este o condiție pentru un bine mai mare. O altă încercare pentru teiști este de a dovedi că legea morală are caracter obiectiv. De fapt, pe acest aspect se bazează întregul argument moral.

<sup>1</sup> N. Geisler, *op. cit.* p. 137.



## Capitolul 2

### Variante tradiționale ale argumentului ontologic

#### 2.1. Argumentul ontologic anselmian și criticii săi medievali

Trebuie să precizăm că nu ne-am propus o cercetare a adevărului absolut al celor spuse de Anselm, ci dorim să schițăm o istorie a argumentului ontologic pentru a întâmpina tratarea argumentului ontologic din perspectiva filosofiei analitice. Gândirea analitică a argumentului ontologic implică o regândire istorică deoarece diferite concepte implicate în discursul despre argumentul ontologic sunt reluate, analizate și criticate, pornindu-se de la textele lui Anselm și Descartes.

Argumentul ontologic se deosebește de cele discutate până acum prin faptul că este un argument *a priori*. Este *a priori* prin faptul că face abstracție de orice experiență și se conchide din simple concepte existența lui Dumnezeu. Numele de *ontologic* i se datorează lui Kant, filosof care a crezut că a oferit o critică de nezdruncinat a argumentului. El este numit ontologic nu numai pentru că are de-a face cu dovedirea existenței a ceva, ci și pentru că vizează nucleul ontologiei tradiționale: ce înseamnă că ceva este sau *există*.



Unii filosofi precum Karl Barth sunt de părere că Anselm nu a oferit un argument a cărui logică să ne convingă că Dumnezeu există, ci mai degrabă un argument ca expresie a credinței, în care existența lui Dumnezeu este doar presupusă. Intenția sa nu a fost să deducă existența lui Dumnezeu din definiția sa drept „acel ceva decât nimic mai mare nu poate fi conceput” iar „nesăbuitul să pară nesăbuit tocmai pentru că neagă ceea ce este implicat în definiție”, ci mai degrabă să ofere o meditație asupra supremației lui Dumnezeu printr-un articol al credinței, în care rolul „nesăbuitului” este să confirme ideea că doar credinciosul este în poziția de a înțelege<sup>1</sup>.

Este interesant de văzut, înainte de a studia argumentul anselmian, dacă au existat în filosofie până la Anselm argumente sau construcții asemănătoare cu cel furnizat de Anselm. Într-un articol intitulat „The Ontological Argument in Plato”, Johnson Prescott consideră că unele expuneri ale lui Platon din *Republica* sunt niște dovezi indirecte ale unui argument ontologic pentru existența lui Dumnezeu. Johnson Prescott recunoaște principiul platonice: *verificarea vine de sus și nu de jos*, ajungând la un argument ontologic al existenței necesare a formei binelui, acesta fiind în efect un argument pentru existența necesară a lui Dumnezeu. În interpretarea lui Johnson, realitatea supremă nu trebuie tratată doar ca o ipoteză deoarece este nevoie de ea ca un principiu ordonator pentru toate formele mai mici, mai neînsemnate<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Karl Barth, *Fides Quaerens Intellectum*, p. 171, apud Michael Palmer, *The Question of God*, Routledge, Londra, 2001, p. 26.

<sup>2</sup> Johnson J. Prescott, *The Ontological Argument in Plato*, Personalist 44, pp. 24-34, apud Daniel A. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 9.

În concepția lui Daniel Dombrowski, nu este surprinzător că cei mai mulți gânditori platonisti au fost apărătorii argumentului ontologic și al principiului că verificarea trebuie luată de sus, și nu de jos, așa cum sugerau empiriștii. A afirma că ultimul principiu (care există în mod necesar) este contingent, implică o contradicție: a spune că o existență necesară depinde pentru existența sa de anumite condiții limitate implică de fapt o contradicție între termeni. În cazul lui Platon, argumentul cosmologic din „Legile” și „Timaios” vine în sprijinul *argumentului ontologic* prezentat în *Republica*. Argumentul cosmologic arată clar că putem ajunge un concept legitim a lui Dumnezeu, iar acest concept facilitează alegerea la care se ajunge prin argumentul ontologic: ori existența lui Dumnezeu e imposibilă, ori e necesară (dar argumentul cosmologic ne arată că nu este imposibilă, prin urmare este necesară)<sup>1</sup>.

Argumentul ontologic a fost discutat la nesfârșit, încă de pe timpul lui Anselm din Canterbury, din secolul al XI-lea și până în zilele noastre. Deseori s-a crezut că el a fost respins și deci, lăsat în sfârșit în pace, numai pentru a reapărea, mai complicat ca niciodată. Există două formulări clasice ale acestui argument, una a lui Anselm și cealaltă a lui Rene Descartes. Vom discuta aceste două variante pe parcursul acestui capitol, accentuând criticile oferite de contemporanii celor doi filosofi și unele posibile deschideri pentru discuții ulterioare.

Se afirmă că lectura argumentului ontologic poate însemna în funcție de cercetare și rezultatele vizate – o lectură care urmărește valoarea și validitatea formală a argumentului (lectură *logicistă*), o lectură *teologică* și o lectură din perspectiva

<sup>1</sup> Daniel A. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 10.



istoriei ontologiei. Lectura logicistă implică faptul că argumentul anselmian este important în măsura în care are o validitate logică și citarea *părții formale* a tratatului este suficientă pentru înțelegerea sensului argumentului<sup>1</sup>.

Revenind la argumentul lui Anselm, acesta, recomandându-se drept persoana ce caută să-și înalțe mintea spre contemplarea lui Dumnezeu și spre înțelegerea a ceea ce crede, este preocupat să conceapă – la cererea unor frați din abatie – un „model de meditație asupra rațiunii credinței” și un argument constrângător, a cărui putere să nu mai poată fi infirmată de obiecții. Acest demers s-a concretizat în mulțimea de argumente din „Monologion”, dar mai cu seamă în articulațiile, din „Proslogion”, lucrare în care este enunțat argumentul ontologic, argument menit să afirme dincolo de orice dubiu că Dumnezeu există. Este interesant că la începutul ambelor tratate „Monologion” și „Proslogion”, Anselm, încercând să producă dovezi nemaigândite până la el referitor la existența divină și la posibilitatea stabilirii existenței lui Dumnezeu printr-un argument, a avut momente de rătăcire, acestea culminând cu refuzul de a mai continua demersul rațional. Tocmai acel moment (maxima împotrivire în „Monologion” și refuzul de se mai gândi în „Proslogion”) îi oferă clipa în care primește răspunsurile căutate.

Lucrarea „Monologion”<sup>2</sup> a fost scrisă, după cum însuși Anselm mărturisește în prefața acestei cărți, la cererea unor *frați*, care l-au rugat să expună pînă propriile cuvinte „cele care se cuvin

<sup>1</sup> Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, București, 2003, p. 41.

<sup>2</sup> Sf. Anselm din Canterbury, *Monologion*, traducerea cu note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998, p. 7.

gândite despre esența divină”. Dovezile întâlnite în „Monologion” fac apel gradele de perfecțiune existente în lume (Anselm le numește *grade de inegalitate*). Chiar atunci când facem referire la bunătatea existentă în lume, aceasta își găsește izvorul într-un bine suprem care este binele în sine și care stă la baza celorlalte bunuri care în consecință nu îl pot depăși. Toate celelalte sunt bune prin el devreme ce el este bun prin sine<sup>1</sup>.

În ceea ce privește raționamentul extragerii lui Dumnezeu, pornind de la gradele de perfecțiune existente în lume „e de ajuns să aruncăm o privire asupra Universului ca să constatăm că ființele care-l alcătuiesc sunt mai mult sau mai puțin desăvârșite [...]. Există deci în mod necesar o natură care să fie superioară celorlalte, fără să le fie inferioară nici uneia”<sup>2</sup>.

Anselm prezintă raționamentul astfel:

„Dacă cercetează cineva naturile lucrurilor, fie că vrea sau nu, va simți că acestea nu conțin în mod egal aceeași demnitate, ci unele dintre ele se deosebesc după grade de inegalitate. Cel care s-ar îndoi că, în natura sa, calul este mai nobil decât lemnul, iar omul e mai presus de cal, acela fără îndoială că nu s-ar cuveni să fie numit om. [...] Rămâne, prin urmare să existe numai o singură natură care să fie superioară altora, așa încât să nu se subordoneze niciuneia. Dar cea care se prezintă astfel este cea mai mare și mai bună dintre toate cele ce sunt. Prin urmare, există o anumită natură care este desăvârșită între toate cele ce sunt”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Idem*, p. 12.

<sup>2</sup> Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 227.

<sup>3</sup> Sf. Anselm din Canterbury, *op. cit.*, pp. 16-18.



Anselm arată în „Monologion” că întrucât Dumnezeu există prin sine, esența și ființa se confundă – așa cum lumina nu se desparte de luminare, tot așa esența divină nu se desparte de ființa pe care o posedă: Esența, ființa și ființarea supremă, adică ceea ce există sau subzistă în sens suprem nu se raportează una la alta altfel decât lumina, luminarea și luminătorul. Ontologia Sfântului Anselm este exprimată sub forma unei corespondențe dintre ființă și lumină, în sensul că relația esență – existență, este asemănătoare relației dintre lumină și luminare<sup>1</sup>.

Din „Monologion” reiese că există o relație strânsă între existență și atribute deoarece existența nu are valoare fără atribute, iar atributele au nevoie de existență pentru a construi un concept. Existența trebuie privită astfel nu ca un predicat propriu-zis, ci ca o circumstanță a tuturor predicatelor. În concepția lui Alexander Baumgarten, Anselm folosește această idee a construcției ierarhiei din atribute, existența fiind un suport pentru această construcție; iar aceasta primește la rândul său sens prin intermediul atributelor. Conceptul de „existență” a lui Anselm este un concept construit în manieră neoplatonică și pus în relație cu conceptul ierarhiei lumii. Existența privită astfel ne apare nu ca un predicat real, ci ca un predicat transcendentă și doar printr-o folosire logică poate lăsa impresia folosirii unui predicat real<sup>2</sup>.

Iată care este prima formulare a argumentului prezentată de Anselm în *Proslogion*:

Deci, Doamne, tu cel care dai înțelegerea credinței, Ia-mă și pe mine să înțeleg, atâta cât știi că este folositor, că tu ești cum te credeam și că ești acela în care credem. Și noi credem că tu ești ceva decât care nimic nu poate fi gândit ca mai

<sup>1</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>2</sup> Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 126.

mare. Să nu fie însă o asemenea natură numai pentru că «smintitul a zis în inima lui: nu există Dumnezeu»? Cu siguranță acest smintit, atunci când aude ceea ce vorbesc despre ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare, înțelege ceea ce aude, și ceea ce înțelege e în intelectul său, chiar dacă nu înțelege că acest ceva este. Căci una este de a fi în intelect și altceva de a înțelege că acest lucru este. [...] Chiar și smintitul trebuie să se convingă că este în intelect, măcar, ceva despre care nu se poate gândi altceva ca fiind mai mare, pentru că atunci când aude așa ceva înțelege, iar ceea ce înțelege este în intelect. Este, deci, sigur că ceea ce este gândit ca fiind cel mai mare nu poate fi numai în intelect. Dacă n-ar fi decât în intelectul însuși, ar putea fi gândit că este și în realitate ceva ce este mai mare. Așadar, dacă ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput este unul față de care altul mai mare poate fi gândit; ceea ce, neîndoielnic, nu poate fi. În urmare, nici un dubiu că există ceva față de care nimic nu este mai presus, în intelect și în realitate<sup>1</sup>.

Ion Deac prezintă argumentul principal din *Proslogion* astfel:

1.  $p$  = „Există ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput”
2.  $I$  = „Ceva ce există în intelect este o idee”
3.  $I(p)$  = „ $p$  este o idee”
4.  $C$  = „ceea ce există în intelect este comprehensibil”
5.  $C(p)$  = „ $p$  este comprehensibil”
6.  $O$  = „ceea ce există în afara intelectului este un obiect”
7.  $\sim O(p)$  = „ $p$  nu este un obiect”
8.  $q$  = „Există în afara intelectului un obiect mai mare decât  $p$ ”

<sup>1</sup> Anselm, *Proslogion*, traducere de Gheorghe Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1997, p. 10.



9.  $(p \rightarrow q) \rightarrow \sim p = \text{fals}$

10.  $(p \rightarrow q) \rightarrow q = \text{q.e.d.}$

Cum numele lui p, dacă se consideră p o descripție, este Dumnezeu, urmează că:

11. Dumnezeu este p și are calitățile  $I(p)$ ,  $Q(p)$ ,  $C(p)$ <sup>1</sup>.

Alexander Baumgarten face o analiză interesantă plecând de la afirmația „căci fără îndoială credem că tu ești ceva decât care nu se poate gândi mai mare”. Se pune o întrebare referitoare la sensul cuvântului *este*: ne referim sau nu la un concept când enunțăm expresia „acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare”? Un răspuns în această discuție îl primim de la Gottlob Frege. Dacă luăm două propoziții: „Luceafărul de dimineață este Venus” și „Luceafărul de dimineață este o planetă”, în primul caz se afirmă un obiect despre un alt obiect, iar în al doilea caz avem de a face cu un concept care se afirmă despre un obiect<sup>2</sup>. Plecând de aici și notând cu Q – *acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit*, Alexander Baumgarten își pune întrebarea dacă propoziția astfel formată: „Dumnezeu este Q”, este de primul sau al doilea fel, ținând cont de analiza lui Frege. În primă fază, analizând situația în care Q devine concept, este clar că în momentul în care nesocotitul aude expresia Q, el o preface imediat în concept (Q înțeles). Între „Q înțeles” și „Q înțeles care are nota existenței” există o deosebire deoarece avem două concepte cu note diferite. În acest fel este clar că existența este folosită ca un predicat logic și nu ca un predicat

<sup>1</sup> Ion Deac, *Principiile metafizicii carteziene*, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 73-74.

<sup>2</sup> Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, traducere de Sorin Vieru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, pp. 289-305.

real. Concluzia extrasă pentru această primă ipoteză (Q devine concept) este că succesiunea construcțiilor devine un lanț infinit fără să se ofere o poartă de ieșire din sfera conceptelor în sfera realității. Mai degrabă ar trebui să tragem concluzia că Sfântul Anselm ar fi considerat construcția „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput”, la fel ca în propoziția „Luceafărul de dimineață este planeta Venus”. Deși nesocotitul neagă existența lui Dumnezeu, atunci când a negat acest lucru a construit un concept, ce se găsește în intelectul său. El corespunde cu Q, deși are forma unui „Q înțeles”, fiindcă a gândi înseamnă a produce concepte. Dacă însă, nesocotitul ar fi dotat cu *fides quaerens intellectum* (credința care caută înțelegerea), ar ști că acest Q este un obiect, deși el și-l reprezintă ca și concept<sup>1</sup>.

Plecând de aici, în exemplul pictorului, folosit analogic pentru a arăta că un Dumnezeu căruia i-am constatat proprietatea existenței ar fi mai mare decât unul pe care doar îl gândim, avem două ipostaze: în prima ipostază pictorul are în minte conceptul a ceea ce urmează să picteze (*P înțeles – căruia nu i se atribuie nota existenței*); în a doua ipostază pictorul observă existența unui obiect – pictura lui, formându-și un nou concept (*P înțeles căruia i se atribuie nota existenței*). Cele două formulări sunt echivalente din punct de vedere logic, notele conceptelor putând fi proprietățile obiectelor, dar nu sunt echivalente din punct de vedere cognitiv deoarece într-un caz avem un concept căruia îi atribuim nota existenței (în acest caz Kant spunea că așa nu am modificat cu nimic conținutul real), iar într-altul avem de a face cu un obiect ce are proprietatea existenței și pe care îl gândim într-un concept. Anselm consideră că pictorul știe că pictura lui există, el având nevoie de această perspectivă pentru a-și duce

<sup>1</sup> Alexander Baumgarten, *op. cit.*, pp. 116-120.



la bun sfârșit raționamentul care arată că o astfel de pictură este mai mare decât pictura despre care știe că nu există<sup>1</sup>.

Se face analogia „pictor – pictură” pentru a se demonstra că ceva poate fi conceput chiar dacă nu se percepe automat existența acelui lucru în fapt. Atunci când pictorul se gândește la pictura pe care vrea să o realizeze, el are în minte această pictură, dar nu știe de existența ei decât după ce a terminat lucrarea. Existența este percepută odată cu finalizarea tabloului, în acel moment lucrarea existând și în minte și în fapt.

Exemplul pictorului e considerat neconcludent de către Gaunilon deoarece conceptul picturii are două sensuri: o dată se referă la existența mentală a picturii și o dată la existența mentală și reală a picturii. Anselm a vrut să arate că „există o diferență între pictura gândită și conceperea picturii existente, astfel încât existența, ca proprietate a obiectului sesizat empiric, să îmbogățească acest obiect cu o proprietate în raport cu obiectul supus doar conceptului, adică pictura intențională”<sup>2</sup>.

Făcând diferențierea între cele două tipuri de existență: *existența în minte* și *existența în realitate*, Anselm presupune o importantă distincție între ceea ce filosofi de mai târziu au numit *existență intențională* și *existență formală*. *Existența intențională* se referă la conținutul ideii, iar *existența formală* se referă la lucrurile reale. Exemplul lui Anselm este între ideea pe care o are un pictor înainte să picteze (intențională) și produsul finit, pictura actuală (formală). Anselm a definit conceptul de Dumnezeu drept conceptul „cele mai mari ființe ce poate fi concepută”. A susținut de asemenea că și ateistul, negând existența lui Dumnezeu neagă existența unei astfel de ființe. Altfel spus, atât credincio-

<sup>1</sup> *Idem*, p. 121.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 133.

sul, cât și necredinciosul se gândesc la existența intențională a lui Dumnezeu. Mai departe, Anselm se întreabă dacă ideea de Dumnezeu, drept „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit”, poate fi numai ideea unei existențe intenționale? *Nu*: deoarece ar fi posibil în acest caz să ne imaginăm un Dumnezeu și mai mare, un Dumnezeu care nu este doar o idee ci care există în mod actual (care are și existență formală). De aici se concluzionează că ființa care există doar intențional nu poate fi cea mai mare ființă concepută: îi lipsește un extra atribut al realității sau altfel spus existența formală<sup>1</sup>.

Să analizăm în continuare câteva aspecte problematice ale argumentului pentru a continua, mai apoi, cu o serie de critici și reconstrucții ulterioare ale sale.

Așadar, ceea ce își propune Anselm este să demonstreze că:

- (1) Dumnezeu există. El este conștient că pentru a avea sorți de izbândă, argumentarea sa trebuie să pornească de la *un anumit concept al ființei divine*. Deci, Dumnezeu trebuie să fie definit într-un anume fel. Ar urma, printr-un al doilea pas, să se arate că ființa astfel definită există și, în sfârșit, dat fiind faptul că acea ființă este însuși Dumnezeu, să se conchidă că Dumnezeu există. Altfel zis, pentru a ajunge la probarea tezei (1), e nevoie să se arate că sunt acceptabile alte două teze.

Aceste teze sunt:

- (2) Dumnezeu = ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput.
- (3) Acea ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există.

<sup>1</sup> Michael Palmer, *The Question of God: An Introduction and Sourcebook*, Routledge, Londra, 2001, p. 6.



Adrian Miroiu consideră că (1) decurge imediat din (2) și (3), ceea ce înseamnă că greutatea argumentului cade pe aceste două teze. Cât de mare e încrederea pe care o putem avea în ele?<sup>1</sup> Una dintre dificultățile semnalate este că expresia: „ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput” – este o *descripție definită*, adică o expresie în care apare un substantiv articulat (ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput); pe de altă parte, termenul „Dumnezeu” e considerat un nume propriu. Prin urmare, expresia (2) are următoarea formă: ea este o identitate în care membrul stâng e un nume propriu, iar cel drept o descripție și care ne spune că numele și descripția se referă la același lucru<sup>2</sup>.

Miroiu identifică și două căi prin care se poate depăși această dificultate: să se argumenteze că existența este cuprinsă în conceptul de Dumnezeu sau să se argumenteze că existența decurge din alte atribute divine. Dacă se dovedește că existența este cuprinsă în conceptul de Dumnezeu, atunci va rezulta că Dumnezeu există. După cum vom vedea, tot aici unde se pot identifica soluțiile, s-au concentrat și principalele critici aduse argumentului anselmian.

Construcția lexicală „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit” (*Id quo maius cogitari nequit*) a reprezentat fără îndoială o culmea însă doar de Anselm. Definirea ființei divine prin expresii asemănătoare cu construcția anselmiană sunt întâlnite și în Antichitatea latină. Este posibil ca primul care a dat o expresie asemănătoare să fi fost Seneca. Expresia lui con-

<sup>1</sup> Adrian Miroiu, *Argumentul ontologic. O cercetare logico-filosofică*, Editura All, București, 2001, p. 17.

<sup>2</sup> Vezi: J. Barnes, *The Ontological argument*, MacMillan, London, 1972, p. 4 și A. Miroiu, *op. cit.*, pp. 17-18.

ține toate elementele pe care le regăsim și la Anselm, dar care nu au același sens de vreme ce la Seneca zeul este conceput ca și totalitate cosmologică<sup>1</sup>.

Se poate spune că Anselm folosește metoda reducerii la absurd în argumentarea sa: el construiește negarea concluziei dorite ca o presupunere iar apoi realizează o contradicție. Contradicția dedusă e că „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit” nu este de fapt „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit”. Contradicția derivă dintr-o comparație între „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit”, ca având un atribut și „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit”, ca neavând acel atribut. Comparația este între acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit ca „nefiind doar în intelect” și „fiind doar în intelect”. Comparația pe care o face Anselm este în termeni de măreție: a fi în intelect și-n realitate, implică ceva mai mare și mai important decât a fi doar în intelect<sup>2</sup>.

Toivo J. Holopainen consideră că analiza lui Anselm are ca punct de plecare filosofia lui Boethius și construcția „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit” este de fapt *argumentul său unic*. În prefața lucrării „Proslogion”, Anselm caracterizează argumentul unic spunând că acest argument trebuie „să-și fie lui însuși suficient și care să poată fi folosit singur pentru a arăta că Dumnezeu există cu adevărat”<sup>3</sup>. Anselm avea nevoie ca argumentul său să poată demonstra un număr de pro-

<sup>1</sup> Vezi Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 109.

<sup>2</sup> Toivo J. Holopainen, „Anselm's *Argumentum* and the Early Medieval Theory of Argument”, în *Vivarium*, 45, 2007, p. 4.

<sup>3</sup> Vezi Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion sau Discurs despre existența lui Dumnezeu*, traducere de Alexander Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 7.



poziții despre Dumnezeu. Dacă analizăm aceste propoziții, ele au toate același subiect: *Dumnezeu* și multe predicate precum „înțelept”, „bun”, „puternic”. Anselm avea nevoie de un termen mediu pentru a proba toate propozițiile: pentru fiecare propoziție pe care argumentul trebuia să o demonstreze trebuia să se construiască un silogism precum următorul:

Acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit este înțelept. Dumnezeu este acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit. Dumnezeu este înțelept<sup>1</sup>.

Anton Adămuț și Alexander Baumgarten, consideră că putem privi credința ca un act de conservare ce ne pune în relație corectă cu Dumnezeu și prin care putem reflecta asupra conținutului acestei relații speciale, iar rațiunea are un rol important în înțelegerea acestei relații și în actul reflecției asupra ei. Prin urmare „Anselm nu ne impune să credem, el ne propune să înțelegem, întrucât *conflictul* dintre filosofie și teologie este, la el, lovit de nulitate”<sup>2</sup>.

Alexander Baumgarten, referindu-se la prima formulare a argumentului în „Proslogion”, consideră că densitatea logică a textului, dublată de o densitate a surselor lui istorice devenite invizibile pentru mulți dintre urmașii Sfântului Anselm, au făcut din textul amintit, unul deosebit de dificil în istoriei filosofiei, iar schimbările paradigmelor de gândire nu au făcut decât să îi sporească neclaritățile<sup>3</sup>.

Dar să revenim la problema inițială, legată de această primă variantă a argumentului. La această primă variantă a ar-

<sup>1</sup> Toivo J. Holopainen, *op. cit.*, p. 22.

<sup>2</sup> Anton S. Adămuț, „Sfântul Anselm între «deja» și «nu încă»”, în Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 8.

<sup>3</sup> Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 43.

gumentului a răspuns călugărul Gaunilon în *Liber pro insipiente* (*Tratat scris în locul nesocotitului*), unde au fost formulate o serie de obiecții la adresa întregului raționament al lui Anselm, iar Anselm i-a răspuns în *Liber Apologeticus* (*Cartea Apologetică*), unde clarifică o parte din intențiile raționamentului său.

Întreaga gândire a Evului Mediu a recunoscut în Dumnezeu o ființă perfectă care nu conține nimic care să îi conteste perfecțiunea, iar conceptul de Dumnezeu implică cu necesitate identitatea dintre esență și existență. Primul filosof din perioada scolastică la care întâlnim o diferențiere între esență (*quod est*) și existență (*quo est*) este Guillaume d'Auvergne. Acesta observă că pentru orice ființă, una este esența (*ens*), și alta este existența (*esse*), dar pentru Dumnezeu esența este de a exista, esența și existența sunt același lucru. Pornind de la această premisă, atunci când se exprimă că existența lui Dumnezeu cuprinde existența tuturor lucrurilor, se prezintă doar problema cauzalității prin care Dumnezeu, posedând existența în sine, o dă și altor ființe<sup>1</sup>.

Trebuie amintit și Duns Scot care a încercat să demonstreze existența lui Dumnezeu printr-o modalitate *a priori*. El consideră că Dumnezeu este o ființă posibilă, iar de aici încearcă se demonstreze că e și necesară. Dacă avem ideea unei ființe posibile doar prin sine, atunci existența unei astfel de ființe trebuie considerată necesară. William Ockham a susținut că nu se poate cunoaște în mod clar și evident că Dumnezeu există, fiind imposibil de demonstrat existența sa pornind de la ideea pe care o avem despre el<sup>2</sup>.

Modernitatea filosofică a dezvoltat (probabil din interese de cunoaștere total deosebite de cele medievale) reluări sau

<sup>1</sup> Vezi Ion Deac, *op. cit.*, p. 67.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 79-82.



obiecții la acest argument. Fără să cunoască propriu-zis textul anselmian, Descartes a reformulat argumentul în „Meditații metafizice”, iar Leibniz a afirmat în câteva cazuri că argumentele carteziene provin de la Sfântul Anselm sau cel puțin dintr-un mediu scolastic. Immanuel Kant a criticat argumentul aparent definitiv și i-a conferit un nume, considerând că el reprezintă încercarea rațiunii de a trece de la conceptul a ceva la realitatea aceluiasi. La rândul său, Hegel a oferit o interpretare integrând argumentul ontologic în tratatul său de ontologie.

Una dintre cele mai interesante critici ale argumentului ontologic anselmian aparține unui contemporan al acestuia: călugărul Gaunilon. Vom analiza în cele ce urmează obiecțiile acestuia din tratatul *Liber pro insipiente* împreună cu răspunsurile lui Anselm din *Liber Apologeticus*.

În primul rând, Gaunilon contestă ideea că orice există în minte trebuie să existe și în realitatea din afara minții. Răspunsul lui Anselm este că argumentul nu se aplică oricărei ființe, ci numai uneia, adică Ființei absolut perfecte (care, pentru Anselm, trebuie să fie și o Ființă necesară, pentru că dacă i-ar lipsi necesitatea nu ar mai fi absolut perfectă).

În al doilea rând, Gaunilon obiectează că dacă inexistența lui Dumnezeu ar fi realmente de neconceput, atunci nimeni nu s-ar putea îndoii de existența Lui; dar oamenii se îndoiesc și unii chiar o neagă; există ateii. Anselm răspunde că, deși, oamenii se pot îndoii sau pot nega inexistența lui Dumnezeu, ei nu pot *concepe* inexistența lui Dumnezeu. Chiar dacă putem vorbi despre inexistența lui Dumnezeu, totuși nu o putem concepe, deoarece ar fi o contradicție, din moment ce existența lui Dumnezeu se impune cu necesitate.

În al treilea rând, pentru Gaunilon conceptul de ființă perfectă, posibilă reprezintă doar un șir de cuvinte care nu au o

referință sau un înțeles empiric. Cu toate acestea, Anselm susține că noi înțelegem semnificația cuvântului „Dumnezeu”, iar acest lucru este dovedit prin faptul că este un termen comun și de familiar, iar credința și conștiința noastră îi dau conținut<sup>1</sup>.

Gaunilon contestă ideea că înțelegerea unui mesaj înseamnă automat existența sa mentală. Procedând printr-o reducere la absurd, Gaunilon subliniază că dacă ceea ce înțelegem ar corespunde unor existențe mentale, atunci propozițiile false ar putea genera asemenea existențe. Anselm consideră că obiectul pe care el l-a adus în discuție nu are același statut cu cel invocat de Gaunilon: obiectul vizat de Anselm – ființa infinită, nu poate fi contingentă, deoarece ar putea fi supusă categoriilor, ceea ce ar fi în contradicție cu statutul ei<sup>2</sup>.

Pentru faptul că a reformulat bine-cunoscuta construcție „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit” drept „cel mai mare dintre toate”, Gaunilon a fost acuzat de către Anselm de *infidelitate filologică*. Între cele două concepte există o diferență de semnificație, deoarece nu semnifică același lucru și există o diferență de statut, expresia unuia exprimând necesitatea și a celuilalt contingentă<sup>3</sup>. Anselm critică astfel formularea lui Gaunilon: „Mai întâi ceea ce adesea susții că aș fi spus: că

<sup>1</sup> Pentru o sinteză a obiecțiilor lui Gaunilo și a răspunsurilor lui Anselm vezi N. Geisler, *op. cit.*, pp. 148-149; pentru o discuție specializată a polemicii dintre cei doi din perspectiva tradiției gândirii medievale și a surselor acesteia vezi A. Baumgarten, *op. cit.*, cap. „Gaunilon, singur cu modernitatea”, precum și A. Baumgarten, „Sursele neoplatonice ale argumentului anselmian”, în Ion Tănăsescu (editor), *Argumentul ontologic. Aspecte tradiționale și interpretări moderne*, Editura Pelican, Giurgiu, pp. 7-26.

<sup>2</sup> Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 129.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 148.



*acela ce este mai mare între toate se află în intelect, iar dacă se află și în intelect, este și în fapt căci altfel cel mai mare dintre toate nu este cel mai mare dintre toate. Cel mai mare dintre toate nu are semnificația celui decât care nu poate fi gândit ceva mai mare*<sup>1</sup>.

În al patrulea rând, Gaunilon susține că existența lui Dumnezeu nu poate fi dedusă din ideea unei Ființe perfecte, tot așa cum nu poate fi dedusă existența unei insule perfecte din simpla idee a unei insule perfecte. Răspunsul lui Anselm la această provocare este foarte iscusit. După el, existența unei insule nu poate fi dedusă din ideea unei insule perfecte, pentru că ea nu este o Ființă absolut perfectă, căreia nu îi poate lipsi nimic. Ideii de insulă îi poate lipsi existența, pe când unei Ființe absolut perfecte nu îi poate lipsi nimic, mai ales existența<sup>2</sup>.

Iată cum decurge raționamentul lui Gaunilon:

Spun unii că se află undeva în Ocean o insulă pe care au numit-o pierdută din pricina dificultății sau mai degrabă a neputinței de a arăta că nu există și despre aceasta se istorisesc mult mai multe, că este o insulă preafabricată și le întrece pe toate cât privește abundența sa de nesocotit a bogățiilor și desfătărilor, fără nici un stăpânitor sau locuitor, cu pământuri total deosebite de cele locuite de oameni, iar bogăția celor ce le-ar stăpâni ar avea pretutindeni întâietate. Dacă mi-ar spune cineva că este astfel, eu i-aș înțelege ușor vorbele în care nu se află nici o dificultate. Dar dacă ar adăuga atunci, ca printr-o consecință, spunând: nu te mai poți îndoi că insula aceea ce-i mai presus de toate pământurile, despre

<sup>1</sup> Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion sau Discurs despre existența lui Dumnezeu*, traducere de Alexander Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj Napoca, 1996, p. 82.

<sup>2</sup> N. Geisler, *op. cit.*, p. 148.

care tu nu te îndoiești că se află în intelectul său, există cu adevărat undeva și pentru că e mai presupus nu doar în intelect, ci și în fapt, este nevoie ca aceasta să existe. Căci dacă nu ar fi fost astfel, orice alt pământ care există în fapt i-ar fi fost mai presus. Și astfel ceea ce a fost conceput de tine ca mai presus nu va fi mai presus<sup>1</sup>.

Deși Gaunilon nu l-a înțeles foarte exact și unele obiecții nu au fost clar întemeiate, unii gânditori susțin că Gaunilon a fost adevăratul erou al vechii dezbateri. Alfred Weber scoate în evidență faptul că noi putem să ne gândim și să ne imaginăm o existență, și totuși aceea existență s-ar putea să nu existe. Avem tot atât de multă dreptate să concluzionăm din ideea de insulă perfectă în mijlocul oceanului că aceea insulă există cu adevărat<sup>2</sup>.

Se pune problema dacă s-a arătat vreodată că o *insulă perfectă* și o *ființă perfectă* sunt echivalente din punct de vedere logic pentru scopul argumentului lui Anselm. Presupunând pentru o clipă că „perfect” implică necesitatea de a exista, este la fel de adevărat, în concordanță nu doar cu Anselm, ci și cu oricine altcineva, că *insulă* implică contingentă. Așadar, *insulă perfectă* implică o afirmație contradictorie: ceva în același timp necesar, dar și contingent<sup>3</sup>.

Unul dintre apărătorii recenți ai argumentului ontologic, Alvin Plantinga respinge obiecțiile lui Gaunilon arătând imposibilitatea conceptului de *insulă perfectă*. Orice am adăuga în imaginația noastră perfecțiunii acelei insule, este întotdeauna

<sup>1</sup> Sf. Anselm din Canterbury, *op. cit.*, p. 71.

<sup>2</sup> Alfred Weber, *History of Philosophy*, trans. Frank Thilly, Scribner's, New York, 1896, 1925, pp. 169-170, în Charles Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*, Open Court, La Salle, IL, 1965, p. 18.

<sup>3</sup> Vezi Charles Hartshorne, *op. cit.*, p. 19.



posibil să ne imaginăm o insulă cu de două ori mai multe frumuseți și acea insulă ar fi și mai perfectă decât cea originală la care ne-am gândit<sup>1</sup>.

Putem să ne gândim la orice și putem să concepem ființe sau lucruri care nu există, cum ar fi insula pe care și-a imaginat-o bunăoară călugărul Gaunilon. S-a afirmat des de către mulți filosofi că nu putem ști doar din analiza unui concept dacă există sau dacă nu există în realitate ceva identic sau asemănător cu ceea ce avem în minte și doar experiența este îndreptățită să afirme lucrul acesta.

Aceasta a fost una din principalele obiecții ale lui Gaunilon: că nu ne putem baza pe existența în gândire pentru a declara existența în realitate. Este cât se poate de clar că a exista ca obiect al gândirii nu înseamnă a dispune de o existență reală. Chiar dacă ne gândim la o insulă care este desăvârșită și care le întrece pe restul în bogății, aceasta nu înseamnă că acea insulă există și în realitate<sup>2</sup>.

Insulele, chiar și cele mai desăvârșite, sunt lucruri contingente, iar un lucru contingent este prin definiție ceva care poate să existe sau poate să nu existe. Greșeala lui Gaunilon a fost să considere că existența contingentă se aplică lui Dumnezeu în cazul în care este conceput drept „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit” (și căruia îi corespunde existența necesară). Gaunilon a greșit trecând de la un nivel al existenței (existența contingentă) la altul (existența necesară) și a pierdut astfel adevăratul înțeles al argumentului anselmian<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, p. 91.

<sup>2</sup> Vezi Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 229.

<sup>3</sup> Michael Palmer, *The Question of God: An Introduction and Sourcebook*, Routledge, Londra, 2001, p. 9.

Critica lui Gaunilon este oarecum asemănătoare criticii kantiene deoarece pentru nici unul dintre ei existența nu este predicabilă. Gaunilon este contemporan cu Anselm dar se apropie prin ideile sale mai degrabă de modernitate, decât de epoca sa și cu atât mai puțin, de sursele neoplatoniciene ale gândirii anselmiene. Interpretările ulterioare ale argumentului anselmian pornesc de la o nejustificată scoatere din context – iar argumentul poate fi mai bine înțeles pornindu-se de la sursele gândirii lui Anselm. În concepția lui Alexander Baumgarten, pentru o interpretare corectă a argumentului trebuie să pornim de la asumarea existenței unei ierarhii a lumii, în care acceptăm distincția dintre vârful ierarhiei, cu statut de creator și restul etajelor, cu statut de ființe create și dependente de voința creatorului. În aceste condiții, regimul celor create ar fi contingentă. Astfel, baza conflictului dintre Anselm și Gaunilon ar fi că în timp ce primul susține existența necesară a lui Dumnezeu și contingentă lumii, celălalt susține existența necesară a lumii<sup>1</sup>.

Ca răspuns la criticile lui Gaunilon, Anselm formulează o a doua variantă a argumentului ontologic. Aceasta este rezumată de către N. Geisler în felul următor:

1. Este logic necesar să afirmăm despre un *Existent necesar* ceea ce este logic necesar pentru conceptul lui.
2. Existența reală este logic necesară pentru conceptul de *Existent necesar*.
3. Rezultă că este logic necesar să afirmăm că există un *Existent necesar*.

Același argument, în formă negativă, sună astfel:

1. Este logic imposibil să negăm ceea ce este necesar conceptului de *Existent necesar*.

<sup>1</sup> Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 151.



2. Existența reală este logic necesară pentru conceptul de *Existent necesar*.
3. De aceea, este logic imposibil să negăm existența reală a *Existențului necesar*<sup>1</sup>.

Între cele două argumente poate fi sesizată următoarea deosebire: în timp ce prima se bazează pe *posibilitatea afirmării* existenței unei Ființe absolut perfecte, a doua este bazată pe *imposibilitatea conceperii* inexistenței unei Ființe necesare. O consecință a acestei diferențe este că în timp ce prima formă pare să fie supusă unei critici cum ar fi, critica lui Kant că existența nu este o predicție, cea de a doua ar ieși de sub incidența acestei critici.

Pe Gaunilon și Anselm îi desparte în primul rând modul în care cei doi se raportează existența: „Pentru Sfântul Anselm, ea este proprietatea obiectului gândit, înainte de a fi fost gândit: această trăsătură slăbește forța demonstrației pur raționale, dar deschide perspectiva reflecției asupra subiectivității angajate ierarhic în meditație și argumentează asupra subiectivității angajate rilor teologice ale Sfântului Anselm. Pentru Gaunilon, existența este o notă a conceptului *id quo maius cogitari nequit*”<sup>2</sup>.

O altă critică medievală a argumentului anselmian îi aparține lui Toma D'Aquino. Toma consideră că Anselm realizează o tranziție ilicită de la ordinea gândurilor la cea a lucrurilor. D'Aquino admite că noțiunea de Dumnezeu o implică pe cea de existență. Ideea unui Dumnezeu neexistent este contradictorie și prin urmare, propoziția „Dumnezeu nu există” este absurdă. Dar problema demonstrației lui Anselm nu este că propoziția „Dumnezeu există” este evidentă în sine, ci că este evi-

<sup>1</sup> Vezi Norman Geisler, *op. cit.*, p. 143.

<sup>2</sup> Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 141.

dentă pentru noi. Această condiție este indispensabilă obținerii concluziei dorite. Pentru Toma D'Aquino, spiritul omenesc nu are o cunoaștere *a priori* a esenței lui Dumnezeu și nu cunoaște *a priori* că existența este cuprinsă în conceptul lui Dumnezeu. Omul îl cunoaște pe Dumnezeu numai *a posteriori*, prin ceea ce este creat. Chiar dacă esența lui Dumnezeu implică existența sa, omul nu poate cunoaște *a priori* acest raport.

Această critică a lui Toma poate fi considerată o explicație pentru faptul că toate cele cinci probe ale sale în favoarea existenței lui Dumnezeu sunt *a posteriori*. Existența lui Dumnezeu poate fi dovedită pornind de la felul în care experimentăm lumea<sup>1</sup>. D'Aquino consideră că a pleca de la necunoscut spre cunoscut este o greșeală ce poate fi remediată dacă plecăm de la cunoscut înspre necunoscut. În critica sa, D'Aquino a vizat explicit argumentul din capitolul 2 și a considerat că implicit este respins și argumentul din capitolul 3<sup>2</sup>.

Această critică le-a permis unor autori să-l plaseze pe Toma D'Aquino în postura celui care nu a apreciat întreaga forță a argumentului anselmian sau chiar nu l-a înțeles. Astfel, i s-a reproșat poziția aristotelică de pe care a interpretat argumentul anselmian, în timp ce Anselm l-ar fi gândit în cadrul unei metafizici platoniciene. Cea mai gravă acuzație ar fi că nu i înțeles caracterul modal al argumentului anselmian, așa cum au făcut-o Duns Scotus, Leibniz sau alți autori moderni<sup>3</sup>.

În concluzie, putem spune că argumentul anselmian a reprezentat un moment esențial în dezvoltarea unor problema-

<sup>1</sup> Vezi Adrian Miroiu, *op. cit.*, p. 28.

<sup>2</sup> Daniel A. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 18-19.

<sup>3</sup> Vezi Marin Bălan, „De ce a respins Thoma D'Aquino argumentul lui Anselm?”, în Ion Tănăsescu, *op. cit.*, pp. 44-45.



tici perene în istoria filosofiei, cum ar fi existența lui Dumnezeu, existența unui lucru în general – ca probleme fundamentale ale ontologiei, dar și a necesității de a construi argumente valide în sprijinul unor teze filosofice și de a intui posibile contra argumente la acestea.

Cu toate acestea, după unii autori, argumentul lui Anselm a fost interpretat greșit demulți filosofi moderni – atât de cei care au susținut probe asemănătoare pentru existența lui Dumnezeu, precum Descartes și Leibniz, dar și de cei care au criticat radical argumentul, precum Kant. Acest lucru s-a datorat ignorării contextului filosofic în care și-a construit Anselm argumentul și a surselor gândirii acestuia, precum și unei interpretări logice, care se focalizează doar pe structura argumentativă, și nu pe cea profund filosofică a argumentului anselmian. Vom urmări în continuare consecințele acestei interpretări în filosofia modernă prin analiza unei alte variante a argumentului ontologic, oferită de filosoful raționalist René Descartes.

## 2.2. Argumentul ontologic la Rene Descartes

În filosofia modernă, argumentul ontologic capătă o nouă expresie prin Rene Descartes. Această variantă modernă a argumentului ontologic va contribui la lărgirea problematicii în special prin criticile care i s-au adresat. Argumentul este formulat în mai multe locuri din opera lui Descartes, în „Discurs asupra metodei” (IV), în „Meditații” (III și V) și în „Principiile filosofiei” (I). A existat o dezbatere continuă referitoare la numărul argumentelor ontologice prezente în *Meditațiile* lui Descartes, iar părerea care s-a cristalizat este că există cel puțin trei astfel de argumente pe care le întâlnim și în alte opere precum „Discurs asupra metodei” sau „Principiile filosofiei”.

În legătură cu filiația argumentului, unii autori consideră că varianta carteziană nu reprezintă altceva decât o reluare a argumentului clasic anselmian, însă cei mai mulți cercetători sunt de părere că între cele două variante ale argumentului există deosebiri esențiale și mai mult decât atât, Descartes nu ar fi putut relua argumentul anselmian, pentru simplul fapt, că nu l-ar fi cunoscut.

În opinia lui Alexander Baumgarten, „vina” răspândirii ideii că argumentul lui Descartes (în special cel din meditația a V-a, care este cel mai cunoscut datorită criticii lui Kant) reprezintă o continuare a argumentului anselmian o poartă Leibniz. Acesta afirmă în mai multe locuri că Descartes ar fi împrumutat argumentul de la Anselm. De fapt, Baumgarten susține că niciuna din variantele carteziane ale argumentului ontologic nu este înrudită cu cel anselmian<sup>1</sup>. Mai mult decât atât, Etienne Gilson a remarcat că Descartes își mărturisește ignoranța cu privire la numele și la scrierile Sfântului Anselm, chiar după redactarea *Meditațiilor*<sup>2</sup>.

Să revenim la argumentul lui Descartes<sup>3</sup>. Pentru a demonstra existența lui Dumnezeu se face apel într-o primă fază la teoria ideilor înnăscute. Sufletul nostru conține o serie de astfel

<sup>1</sup> Alexander Baumgarten, *op.cit.*, pp. 67-68.

<sup>2</sup> Etienne Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, ed. J. Vrin, Paris, 1930, p. 221, apud Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 68.

<sup>3</sup> Pentru specificul argumentului cartezian vezi Ion Deac, *Principiile metafizicii carteziane*, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 83-90, Ludger Oeing-Hanhoff, *Dovada existenței lui Dumnezeu la Descartes*, în Ion Tănăsescu, *op. cit.*, pp. 76-90, iar pentru structura logică a argumentului vezi: Adrian Miroiu, *op. cit.*, cap. „Descartes, despre argumentul ontologic”, și Norman Geisler, *op. cit.*, pp. 150-155.



de idei, care ne furnizează informații anterioare experienței și care sunt adevărate. Cea mai importantă dintre aceste idei este cea a existenței unei ființe supreme. Aceasta este deosebită de celelalte deoarece ea face cunoscute o serie de noțiuni care nu ar putea fi cunoscute mai târziu, din experiență. Dacă ideii înăscute că un triunghi are  $180^\circ$  îi corespunde în realitate un astfel de triunghi, ideii despre Dumnezeu nu îi poate corespunde nimic din experiență. De aici se concluzionează că Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât prin intermediul ideii înăscute pe care o avem despre el, iar ideea este chiar marca celui care ne-a creat. Descartes face o analogie între sigiliul cu care făurașul își însemnează opera și felul în care Dumnezeu și-a marcat existența prin ideea despre sine, pe care a pus-o în mintea și sufletele noastre<sup>1</sup>.

Descartes își prezintă argumentul astfel:

După ce [gândirea] a cercetat diversele idei sau noțiuni pe care le are în sine și după ce o găsește pe cea a unei ființe atotcunoscătoare, atotputernică și extrem de perfectă, judecă mult mai ușor, datorită faptului că intuiește în această idee că Dumnezeu, care e ființa cu totul perfectă, este sau există [...]. Și așa cum vede că în ideea pe care o are despre triunghi e conținut în mod necesar faptul că cele trei unghiuri ale sale sunt egale cu două unghiuri drepte și se convinge în mod absolut că triunghiul are trei unghiuri egale cu două unghiuri drepte, tot așa, doar din intuirea faptului că existența necesară și eternă e inclusă în ideea pe care o are despre o ființă cu totul perfectă, trebuie să concluzioneze că această ființă întru totul perfectă este ori există<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ion Deac, *Principiile metafizicii carteziene*, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 83-88.

<sup>2</sup> Rene Descartes, *Principiile filosofiei*, traducere de Ioan Deac, Editura IRI, București, 2000, pp. 85-86. Un text asemănător găsim și în *Discurs asupra metodei*: „Căci, bunăoară, vedeam limpede că,

Această deosebire de natură între idei produce și o consecință de felul celei anselmiene. Adevărul lucrurilor, pe care spiritul le concepe având ca sursă ideile clare și distincte, nu implică în nici un fel existența lor în afara spiritului. Calitatea lor de idei clare și distincte nu implică decât faptul că dacă aceste lucruri ar exista efectiv, ele nu ar putea fi altfel decât conforme ideii pe care intelectul o are despre ele. Aceeași regulă se aplică și în cazul ideii despre Dumnezeu, însă existența lui Dumnezeu exprimă o necesitate independentă de experiența noastră. Existența lui nu este problematică, ea este necesară, precum în argumentul lui Anselm. Ideea de Dumnezeu devine astfel o limită a spiritului omenesc – Descartes susține că existența lui Dumnezeu se cunoaște fără dovezi întrucât e același lucru a concepe ideea lui Dumnezeu și a ști că el există. Dumnezeu nu este arătat de nici o iluminare subită a intelectului, dar nici nu este o consecință a unei cunoașteri provenite prin simțuri. Și nici chiar prin intuiția nemijlocită a eu-lui ca *res cogitans*. Acțiunea de surprindere *acogito*-ului nu este posibilă decât pentru spiritul care

presupunând un triunghi, trebuia ca cele trei unghiuri ale lui să fie egale cu două unghiuri drepte: dar nu vedeam aici nimic care să mă asigure că ar exista în lume vreun triunghi. Dimpotrivă, reluând cercetarea ideii pe care o aveam despre o Ființă perfectă găseam că existența este cuprinsă în ea, la fel cum este cuprins în ideea d triunghi faptul că cele trei unghiuri ale lui sunt egale cu două unghiuri drepte: sau în ideea de sferă, că toate părțile ei sunt egal depărtate de centru, și poate în mod mai evident chiar, și că, în consecință, este cel puțin tot atât de cert că Dumnezeu, care este această Ființă perfectă, este sau există, cum nu ar putea nici una dintre demonstrațiile geometriei”. Rene Descartes, *Expunere despre metodă*, traducere de Dan Negrescu, Editura Paideia, București, 1995, p. 47.



se întoarce asupra lui însuși, care se reflectează pe sine, și care se surprinde și se afirmă pe el însuși. În această introspecție, Dumnezeu nu este prezent spiritului decât sub forma unei idei care își dovedește singură gradul de obiectivitate. Abia în acest fel recunoaștem în ideea despre Dumnezeu o realitate care nu poate fi produsă de către spirit – deci nu aparține domeniului *res cogitans* –, dar nici nu poate fi subiect al simțurilor – deci nu aparține nici domeniului *res extensa* –, și care se anunță pe sine ca ființă actuală, necesară și efectiv perfectă<sup>1</sup>.

Argumentul prezentat în Meditația III este asemănător argumentului ontologic deoarece pornește de la conceptul nostru de ființă perfectă și este asemănător argumentului cosmologic deoarece, ca și acesta, folosește principiul cauzal. Chiar în acest argument al lui Descartes regăsim ideea de mai târziu a lui Kant care afirma dependența argumentului teleologic de argumentul cosmologic și a argumentului cosmologic de argumentul ontologic:

Ideea de căldură, sau cea de piatră, nu poate exista în mine, dacă ea nu a fost produsă de o cauză oarecare, care conține în sine cel puțin atâta realitate câtă presupun eu în căldură sau în piatră [...]. Însă, pentru ca o idee să conțină o anumită realitate obiectivă mai degrabă decât alta, ea trebuie fără îndoială să aibă aceasta de la vreo cauză, în care se găsește cel puțin atâta realitate formală câtă realitate obiectivă conține această idee. Și chiar dacă se poate întâmpla ca o idee să dea naștere unei alte idei, totuși aceasta nu poate fi până la infinit, ci trebuie la sfârșit să ajungem la o idee primă, a cărei cauză să fie ca un tipar sau un original, în care toată realitatea sau perfecțiunea să fie conținută în mod formal și în fapt<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ion Deac, *op. cit.*, pp. 84-85.

<sup>2</sup> Rene Descartes, *Meditații metafizice*, traducere de Papuc Ion, Editura Crater, București, 1997, pp. 56-57.

A cincea meditație conține două argumente, unul care derivă existența lui Dumnezeu direct din afirmația că existența necesară este conținută în ideea unei ființe perfecte în mod suprem; și un al doilea care derivă concluzia din premisa că ideea noastră de Dumnezeu reprezintă o ființă care are toate perfecțiunile, împreună cu presupunerea că existența este o perfecțiune.

Cel care a răspândit vestea că argumentul din Meditația V ar porni de fapt de la argumentul lui Anselm a fost Leibniz. Argumentul din a cincea meditație a fost cel preferat de gândirea modernă pentru a fi reluat și adoptat sau respins. Esența argumentului prezent în Meditația a V a este prezentată astfel:

Existența lui Dumnezeu nici măcar nu poate fi separată de esența lui cât de esența unui triunghi dreptunghic adevărul că mărimea celor trei unghiuri ale lui este egală cu două unghiuri drepte, ori cât ar fi separată ideea unui munte de ideea unei văi; astfel încât nu este mai puțin oribil să concepi un Dumnezeu (adică o ființă perfectă în mod suveran) căruia îi lipsește existența (căruia îi lipsește adică una dintre perfecțiuni), decât să concepi un munte care să nu aibă vale. Din faptul că nu pot concepe un munte fără vale – nu rezultă că ar exista pe lume vreun munte, nici vreo vale, ci doar că muntele și valea, fie că sînt, fie că nu sînt deloc, nu se pot în nici un fel separa unul de altul; în timp ce, doar din faptul acesta că nu-l pot concepe pe Dumnezeu fără existență, rezultă că existența este inseparabilă de el, și că în consecință el există cu adevărat<sup>1</sup>.

Descartes afirmă în mod explicit că este doar o distincție de rațiune între esență și existență în toate lucrurile fie ele create sau divine. Atunci când ne referim la attribute ca modele sau

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 85-86.



moduri de a gândi, acest lucru implică automat o distincție rațională deoarece ne referim la un singur lucru în mai multe feluri. Mai departe, Descartes arată că înțelegem esența unui lucru într-un fel când o considerăm prin separare de faptul că există sau nu există și într-un mod diferit când o considerăm ca existând. Descartes susține că esența și existența unei substanțe sunt același lucru în realitate și distincția dintre ele se realizează în gândul nostru. Apărătorii scolasticii au crezut că pot afirma o identitate între esență și existență în toate lucrurile, evitând totuși concluzia că ființele finite există în mod necesar. Descartes evită această dificultate distingând două grade diferite ale existenței: existența necesară și existența contingentă. Astfel, ținând cont de teoria distincției raționale putem spune că Dumnezeu este numai rațional distinct de existența necesară și o substanță finită este numai rațional distinctă de existența contingentă sau posibilă. Distincția între cele două feluri de existență îi permite lui Descartes să blocheze un posibil argument ontologic pentru ființele finite<sup>1</sup>.

Toate argumentele lui Descartes pentru existența lui Dumnezeu implică o legătură între esență și existență, iar această legătură se aplică doar în cazul existenței lui Dumnezeu. Descartes vorbește despre existență, în contrast cu nonexistența, ca despre un predicat care aduce ceva în plus pe scara perfecțiunii. Prin urmare, el pare să fie vulnerabil în fața criticilor lui Kant, salvându-se totuși prin distincția între modurile de existență contingentă sau necesară. Descartes susține că nu există o necesitate în gândirea noastră despre Dumnezeu, dar când facem acest

<sup>1</sup> Lawrence Nolan, „The Ontological Argument as an Exercise in Cartesian Therapy”, în *Canadian Journal of Philosophy*, 35, decembrie 2005, pp. 550-553.

lucru trebuie cu necesitate să îi atribuim lui Dumnezeu toate perfecțiunile, inclusiv *existența necesară*. În mod analogic, nu este necesar să ne gândim la un triumf dar când o facem trebuie în mod necesar să îi atribuim cele trei laturi<sup>1</sup>.

Revenind la asemănările și deosebirile dintre argumentul anselmian și cel cartezian putem observa că Descartes înlocuiește conceptul de „ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput” cu cel de „ființă perfectă”. Această modificare poate fi observată mai bine urmărind structura argumentativă a celor două variante (anselmiană și carteziană) ale argumentului ontologic. Structura argumentului anselmian, rezumată de Adrian Miroiu este următoarea:

- (1) Dumnezeu există
- (2) Dumnezeu = ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput
- (3) Acea ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există

În argumentul cartezian se produc următoarele modificări: teza (2) a lui Anselm devine (2D) Dumnezeu = ființa perfectă și, la rândul ei (3) devine: (3D) Ființa perfectă există. Diferența esențială dintre cele două argumente este dată, după Miroiu, de premisa (2D). Conform acestei premise Dumnezeu este înțeles ca ființa caracterizată prin perfecțiune. Potrivit lui Descartes fiecărei substanțe îi corespunde un atribut principal: pentru suflet acesta este gândirea, pentru corp întinderea, iar pentru Dumnezeu, nu poate fi vorba decât de perfecțiunea supremă. Se pune mai departe problema în ce constă perfecțiunea acestei ființe<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Daniel A. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 20-21.

<sup>2</sup> Vezi Adrian Miroiu, *op. cit.*, p. 32.



Graham Oppy, un critic contemporan al argumentelor ontologice, sintetizează argumentul lui Descartes astfel:

1. Posed ideea unei ființe perfecte în mod suprem.
2. Ideea unei ființe perfecte în mod suprem include ideea existenței – și anume ideea că o ființă perfectă există în mod suprem.
3. Ideea unei ființe perfecte în mod suprem este ideea unei ființe cu o natură adevărată și imuabilă.
4. Se poate afirma orice despre ceva ce aparține naturii adevărate și imuabile a unei ființe.
5. Existența aparținării adevărate și imuabile a unei ființe perfecte în mod suprem.
6. (Prin urmare) se poate afirma despre o ființă perfectă în mod suprem că ea există.
7. (Prin urmare) o ființă perfectă există în mod suprem<sup>1</sup>.

Asemenea argumentului anselmian, argumentul lui Descartes, a suferit la rândul său o serie de critici, încă din vremea autorului. Dintre contemporanii lui Descartes care au criticat argumentul ontologic trebuie amintiți în special preotul Caterus și materialistul Gassendi. Vom urmări în continuare, în linii mari, obiecțiile acestora. Să analizăm, mai întâi, critica lui Caterus.

În principal, obiecțiile acestuia vizează natura cauzei care produce ideea despre Dumnezeu. În complicata structură a cauzelor, cea căreia i se datorează cunoașterea de către noi a ideii despre Dumnezeu nu își găsea locul. Dacă această idee este una a subiectului, a imaginației sale, e greu de crezut că mai poate avea obiectivitate. Dacă este externă, se pune întrebarea ce fel

<sup>1</sup> Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995, p. 23.

de obiect este Dumnezeu, deoarece ceva este „obiectiv” atunci când „îndreaptă actul gândirii spre obiect, fără vreun adaos real în ceea ce privește obiectul”. *Întrebarea care se ridică e dacă Dumnezeu există ca obiect sau e doar o denumire a unei idei? De ce, dacă nu există cauze ale ideilor, o idee exprimă o realitate obiectivă, cu totul diferită de celelalte idei?* Descartes răspunde explicând importanța pe care el o acordă distincției dintre infinit și indefinit. Actul de concepere al ideii reprezintă o concepere a unui lucru și a conținutului pe care acel lucru îl implică. Cu cât ideea e „mai plină de conținut”, cu atât ea are o realitate mai obiectivă. Descartes împrumutase acești termeni din filosofia scolastică și îi folosea cu sensul lor consacrat. Pentru Descartes, fiecare idee prezintă un grad propriu de realitate obiectivă. Cu cât conținutul ideii e mai bogat în determinatii, prin numărul sau importanța lor, cu atât ideea are mai multă realitate obiectivă. În cazul ideii despre Dumnezeu, numărul și importanța acestor caractere sunt presupuse ca fiind infinite – iar acest lucru este pentru Descartes echivalentul perfecțiunii absolute<sup>1</sup>.

Caterus a încercat să arate că ideea de a exista prin sine nu conduce în mod necesar la ideea unui Dumnezeu atotputernic. Descartes susținuse că existența lui Dumnezeu nu poate fi pusă la îndoială în raport cu propria noastră existență – aceasta trebuie să fi venit de la o ființă perfectă, care există cu necesitate. Caterus consideră că expresiei „prin sine” i se pot da două înțelesuri: unul pozitiv (de a exista avându-se pe sine drept cauză) și unul negativ (a nu exista prin altcineva). Caterus consideră că noi conștientizăm sensul negativ și încearcă să arate pornind de aici că s-ar putea ca un lucru să existe prin sine și nu prin altcineva și totuși să fie limitat. Descartes nu este de acord

<sup>1</sup> Vezi Ioan Deac, *op. cit.*, pp. 91-92.



cu înțelesul negativ, iar *Meditațiile* sunt construite pe înțelesul pozitiv. Acest sens pozitiv însă, poate fi aplicat doar lui Dumnezeu, nu și lucrurilor obișnuite<sup>1</sup>.

În cazul criticii lui Arnauld întâlnim același tip de analiză a expresiei „prin sine”. Expresia „prin sine”, luată în înțeles pozitiv, desemnează ceva ce s-a creat și care se creează în fiecare clipă. Dar Dumnezeu, așa cum este conceput în teismul clasic, nu are nevoie să îi fie atribuită „fiecare clipă” deoarece el trăiește în eternitate. Îl concepem uneori în manieră pozitivă ca existând „prin sine” deoarece suntem ființe mărginite și nu putem să îl concepem pe Dumnezeu decât după tiparul lucrurilor create<sup>2</sup>.

Descartes consideră că afirmația *Dumnezeu există prin sine* trebuie raportată la puterea nesfârșită a lui Dumnezeu – aceasta fiind cauza pentru care el nu are nevoie de cauză. „Dar această putere nesfârșită este fără îndoială ceva pozitiv, și de aceea s-a spus că Dumnezeu nu are nevoie de cauză dintr-o pricină pozitivă. Și nu se gândește nimeni aici la ceva analog cum sunt create sau păstrate lucrurile, ci doar la împrejurarea că imensitatea lui Dumnezeu e de așa natură încât el nu are nevoie să fie conservat”<sup>3</sup>.

Pentru a răspunde unitar tuturor acestor critici, Descartes își reformulează argumentul ontologic în trei variante:

Prima reformulare:

1. Orice percepem clar și distinct este adevărat.
2. Noi percepem clar și distinct că ideea unui Existent necesar

<sup>1</sup> Rene Descartes, *Reguli de îndrumare a minții; Meditații despre filosofia primă*, traducere de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 2004, pp. 323-328.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 357-358.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 365.

necesită ca el să existe.

3. De aceea, este adevărat că un Existent necesar există în mod necesar.

A doua reformulare:

1. Orice ține de esența unui lucru trebuie să fie afirmat despre el.
2. Ține de esența lui Dumnezeu că El există (deoarece, prin definiție, esența Lui este să existe).
3. De aceea, existența trebuie afirmată cu privire la Dumnezeu.

A treia reformulare:

1. Existența lui Dumnezeu nu poate fi concepută doar ca posibilă, și nu reală (pentru că în acest caz noi nu ne-am gândi la El ca la Dumnezeu, mai precis ca la un *Existent* necesar).
2. Dar noi putem concepe existența lui Dumnezeu (existența nu este un concept contradictoriu).
3. De aceea, existența lui Dumnezeu trebuie să fie concepută ca mai mult decât posibilă (adică reală)<sup>1</sup>.

O altă reacție la argumentul ontologic cartezian care a generat o dispută interesantă îi aparține lui Pierre Gassendi. Acesta consideră că Descartes face greșeala de a considera existența o proprietate. Descartes decide în argumentele sale că ar fi o contradicție să-l gândim pe Dumnezeu, care este perfect fără existență. A-l gândi pe Dumnezeu ca lipsindu-i existența ar trebui să ni se pară, din perspectiva argumentelor lui Descartes, la fel de absurd precum conceperea unei zebre fără dungi albe și negre.

Gassendi arată în critica sa că atunci când ne referim la o persoană, am presupus că ea există. Aserțiunile sau negările despre existența nu ar trebui gândite niciodată ca și cum sub-

<sup>1</sup> Vezi Norman Geisler, *op. cit.*, pp. 152-153.



cu înțelesul negativ, iar *Meditațiile* sunt construite pe înțelesul pozitiv. Acest sens pozitiv însă, poate fi aplicat doar lui Dumnezeu, nu și lucrurilor obișnuite<sup>1</sup>.

În cazul criticii lui Arnauld întâlnim același tip de analiză a expresiei „prin sine”. Expresia „prin sine”, luată în înțeles pozitiv, desemnează ceva ce s-a creat și care se creează în fiecare clipă. Dar Dumnezeu, așa cum este conceput în teismul clasic, nu are nevoie să îi fie atribuită „fiecare clipă” deoarece el trăiește în eternitate. Îl concepem uneori în manieră pozitivă ca existând „prin sine” deoarece suntem ființe mărginite și nu putem să îl concepem pe Dumnezeu decât după tiparul lucrurilor create<sup>2</sup>.

Descartes consideră că afirmația *Dumnezeu există prin sine* trebuie raportată la puterea nesfârșită a lui Dumnezeu – aceasta fiind cauza pentru care el nu are nevoie de cauză. „Dar această putere nesfârșită este fără îndoială ceva pozitiv, și de aceea s-a spus că Dumnezeu nu are nevoie de cauză dintr-o pricină pozitivă. Și nu se gândește nimeni aici la ceva analog cum sunt create sau păstrate lucrurile, ci doar la împrejurarea că imensitatea lui Dumnezeu e de așa natură încât el nu are nevoie să fie conservat”<sup>3</sup>.

Pentru a răspunde unitar tuturor acestor critici, Descartes își reformulează argumentul ontologic în trei variante:

Prima reformulare:

1. Orice percepem clar și distinct este adevărat.
2. Noi percepem clar și distinct că ideea unui Existent necesar

<sup>1</sup> Rene Descartes, *Reguli de îndrumare a minții; Meditații despre filosofia primă*, traducere de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 2004, pp. 323-328.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 357-358.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 365.

necesită ca el să existe.

3. De aceea, este adevărat că un Existent necesar există în mod necesar.

A doua reformulare:

1. Orice ține de esența unui lucru trebuie să fie afirmat despre el.
2. Ține de esența lui Dumnezeu că El există (deoarece, prin definiție, esența Lui este să existe).
3. De aceea, existența trebuie afirmată cu privire la Dumnezeu.

A treia reformulare:

1. Existența lui Dumnezeu nu poate fi concepută doar ca posibilă, și nu reală (pentru că în acest caz noi nu ne-am gândi la El ca la Dumnezeu, mai precis ca la un *Existent* necesar).
2. Dar noi putem concepe existența lui Dumnezeu (existența nu este un concept contradictoriu).
3. De aceea, existența lui Dumnezeu trebuie să fie concepută ca mai mult decât posibilă (adică reală)<sup>1</sup>.

O altă reacție la argumentul ontologic cartezian care a generat o dispută interesantă îi aparține lui Pierre Gassendi. Acesta consideră că Descartes face greșeala de a considera existența o proprietate. Descartes decide în argumentele sale că ar fi o contradicție să-l gândim pe Dumnezeu, care este perfect fără existență. A-l gândi pe Dumnezeu ca lipsindu-i existența ar trebui să ni se pară, din perspectiva argumentelor lui Descartes, la fel de absurd precum conceperea unei zebre fără dungi albe și negre.

Gassendi arată în critica sa că atunci când ne referim la o persoană, am presupus că ea există. Aserțiunile sau negările despre existența nu ar trebui gândite niciodată ca și cum sub-

<sup>1</sup> Vezi Norman Geisler, *op. cit.*, pp. 152-153.



scriu sau neagă o proprietate pentru ceva<sup>1</sup>. După Gassendi, existența lui Dumnezeu nu este mai justificată decât cea a unui triunghi deoarece esența și a lui Dumnezeu, și a triunghiului pot fi gândite separat de existență. Descartes a răspuns acestei critici considerând că existența este o proprietate deoarece ea poate fi atribuită cuiva, iar existența necesară este o proprietate a unei ființe necesare și această ființă este numai Dumnezeu. Disputele<sup>2</sup> care au urmat acestei critici s-au prelungit în perioada modernă, culminând cu cea mai importantă critică la adresa argumentului ontologic, formulată de Immanuel Kant.

Gassendi contestă faptul că ar exista mai multă realitate în ideea unui Dumnezeu infinit decât în cea a unui lucru finit deoarece noi nu putem concepe infinitul. Este adevărat că ideea de Dumnezeu implică mai multe desăvârșiri, dar această idee nu are automat mai multă realitate obiectivă decât lucrurile finite (lucruri de unde s-a ajuns, prin sporirea fiecărei desăvârșiri în parte, la ideea desăvârșirilor lui Dumnezeu). Descartes se întreabă, încercând să răspundă criticii lui Gassendi, de unde avem sau de unde ne vine această facultate de a spori desăvârșirile din lume dacă nu de la ideea noastră despre *acel ceva decât care nimic mai mare nu poate exista*, adică despre Dumnezeu?<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vezi și Nicholas Everitt, *The Non-Existence of God*, Routledge, New York, 2003, p. 40.

<sup>2</sup> Pentru alte critici la adresa ideilor lui Descartes exprimate în special în *Meditațiile metafizice*, vezi Rene Descartes, *Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filosofia primă*, traducere de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 2004, pp. 321-393.

<sup>3</sup> Rene Descartes, *Reguli de îndrumare a minții; Meditații despre filosofia primă*, traducere de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 2004, pp. 371-376.

O ultimă obiecție a lui Gassendi arată că noi suntem capabili să sporim conținutul ideii de Dumnezeu deoarece învățăm de la alții lucruri noi despre esența lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, deși avem întipărită în noi ideea unei ființe perfecte, noi îl concepem pe Dumnezeu în moduri diferite. Descartes consideră că noi nu adăugăm nimic ideii de Dumnezeu dacă dezvăluim lucruri noi despre acesta, ci doar facem ideea mai clară și mai distinctă. Ideea de Dumnezeu nu se alcătuiește prin sporirea succesivă a desăvârșirilor obișnuite, ci se alcătuiește prin acțiunea de concepere a infinitului. La afirmația că Dumnezeu ar fi trebuit să întipărească aceeași idee în noi se poate spune că nici în cazul noțiunilor comune (precum figurile geometrice) nu observăm cu toții aceleași proprietăți<sup>1</sup>.

Descartes a fost nevoit să construiască o versiune *modală* a propriului argument ontologic pentru a răspunde tuturor acestor critici. Ca urmare a acestor critici, a realizat că atunci când ne referim la ființa perfectă, trebuie să îi atribuim existență necesară, existența contingentă fiind considerată un defect în comparație cu aceasta<sup>2</sup>.

În ansamblu, putem spune că Descartes nu a ajuns la nivelul lui Anselm în privința argumentului ontologic. A fost importantă reușita lui de a arăta că ideea de Dumnezeu este admisibilă din punct de vedere logic și că ființa perfectă trebuie să existe în mod necesar.

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 372-378.

<sup>2</sup> Daniel A. Dombrowski, *op. cit.*, p. 21.



### Capitolul 3

## Critica argumentului ontologic și conceptul de existență

### 3.1. Critica lui Kant: existența nu este un predicat real

Una dintre cele mai interesante critici la adresa argumentului ontologic îi aparține lui Immanuel Kant, cel care i-a și dat numele de *ontologic*<sup>1</sup>. Această critică are în centru binecunoscuta idee că existența nu este un predicat real. Kant va arăta că supoziția de a considera existența un atribut, încercarea de a include existența în conceptul de Dumnezeu sau în conceptul unui obiect în general, este lipsită de sens<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> În *Critica rațiunii pure*, Kant face distincție între diferitele tipuri de argumente cu privire la existența lui Dumnezeu, considerând că acestea sunt în număr de trei: două argumente *a posteriori*, care au ca punct de plecare experiența nedeterminată: cel cosmologic și cel fizico-teologic, și un argument *a priori*, care face abstracție de orice experiență, cel ontologic. Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura IRI, București, 1998 p. 455.

<sup>2</sup> Critica pe care o aduce Kant argumentului ontologic se găsește concentrată în „Dialectica transcendențială, cartea a II-a, cap. 3, secțiunea 4, „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui



Înainte să critice argumentul ontologic, Kant propune un alt tip de argument și anume argumentul transcendent. Acest argument este construit prin relația dintre „necesar”, văzut ca și prototip și „contingent”, văzut ca și copie. Contingentul imperfect este doar o condiție a necesarului și tinde către perfecțiunea acestuia. Dacă în argumentul ontologic conceptul de ființă supremă atrage în mod *a priori* atributul existenței, în cazul argumentului transcendent conceptului de necesitate i se asociază ființa corespunzătoare. Conceptul acestei ființe este perfect, în comparație cu celelalte concepte care sunt imperfecte și dependente<sup>1</sup>.

Immanuel Kant critică dovezile clasice pentru existența lui Dumnezeu: dovada fizico-teologică, dovada cosmologică și dovada ontologică. Pentru Kant, insuficiența argumentului cosmologic este dată de atribuirea unor attribute inspirate din experiență lui Dumnezeu, precum: substanță, cea mai mare realitate, cea mai mare necesitate. Conceptele prin care se formează aceste attribute nu sunt valabile decât pentru o întrebuintare empirică, iar ființa necesară poate fi determinată doar prin conceptul ei<sup>2</sup>.

În concepția lui Kant, doar argumentul ontologic este capabil să exprime prin mijloacele sale existența lui Dumnezeu. Dacă ne întrebăm cum un lucru poate să existe cu necesitate atunci va trebui să pornim de la analiza conceptului său, iar analiza existenței divine trebuie să fie explicată prin conceptul său.

Slăbiciunea argumentelor raționale pentru existența lui Dumnezeu nu dovedește neapărat inexistența unei ființe perfecte.

Dumnezeu” (în ediția citată pp. 456-461), dar se pot regăsi elemente ale ei în întreaga critică: în „Introducere”, în „Estetica transcendentă”, în *Analitica transcendentă* etc.

<sup>1</sup> Rodica Croitoru, *De la metafizica luminii la metafizica moravurilor*, Editura Științifică, București, 1996, p. 116.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 122.

Singura concluzie validă ce se poate trage de aici este că existența lui Dumnezeu depășește puterile noastre de înțelegere, depășește puterile rațiunii umane. Rațiunea teoretică nu ne-a convins în mod absolut că Dumnezeu nu există, ci doar că ea nu se poate pronunța în această privință<sup>1</sup>.

Cel mai adesea, critica lui Kant este transpusă în următorii termeni: fie conceptul unei ființe perfecte, posesoare a tuturor atributelor pozitive; pentru că existența este unul dintre aceste attribute, rezultă în mod necesar că ființa perfectă pe care am supus-o exercițiului rațiunii există. Dar existența nu este un predicat, asemenea celorlalte predicate care se pot afirma despre o ființă perfectă, cum ar fi omnisciența, bunătatea, puterea sau înțelepciunea. Așa cum explică Kant, susținătorii clasici ai argumentului ontologic comit o contradicție în momentul în care introduc în conceptul unui lucru pe care au dorit să îl gândească în ceea ce privește posibilitatea lui, conceptul existenței lui și în realitate aceștia nu comit decât o simplă tautologie<sup>2</sup>.

Alexander Baumgarten susține că acestei formulări i se poate obiecta că nu ar fi redarea exactă a argumentului Sfântului Anselm și că s-ar potrivi, mai degrabă, cu formularea lui Descartes<sup>3</sup>.

Pentru a înțelege mai bine critica lui Kant este nevoie să ne oprim puțin asupra presupuzițiilor sale fundamentale. După Adrian Miroiu, critica lui Kant se bazează pe distincția între două situații:

1) unui concept poate să îi corespundă ceva.

<sup>1</sup> Viorel Colțescu, *O introducere în filosofia critică*, Editura de Vest, Timișoara, 1999, pp. 107-108.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *op. cit.*, pp. 458-459.

<sup>3</sup> Vezi Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 62.



2) unui concept îi corespunde realmente ceva.

Un concept oarecare nu asigură existența unui lucru ci doar posibilitatea sa – este posibil să îi corespundă ceva în condițiile în care conceptul în cauză nu este contradictoriu, dar nu este și necesar să aibă un corespondent în realitate. Este posibil să existe inorogi sau cai înaripați, deși aceștia nu există în realitate<sup>1</sup>. La această problemă, școala filosofică germană de dinaintea lui Kant (în special Wolf și Baumgarten) a adus următoarea soluție: dacă există, o ființă trebuie să fie complet determinată în raport cu orice atribut. Dacă nu ar fi complet determinată, acea ființă ar fi doar posibilă. Sensul determinării complete este următorul: dacă unui concept, încă incomplet, îi adăugăm un predicat, el devine mai determinat. Un concept complet determinat se individualizează și nu mai poate corespunde unei clase de ființe ci unui singur individ<sup>2</sup>.

Aici Miroiu identifică, pornind de aici, două linii de argumentare:

- 1) dacă ceva există, este complet determinat;
- 2) dacă ceva este complet determinat, atunci există.

Dacă prima propoziție este acceptată atât de școala filosofică germană amintită, cât și de Kant, cea de a doua propoziție este respinsă de Kant și acceptată de Wolf sau Baumgarten. Acceptarea acestei afirmații le permite să considere existența ca predicat, de unde și posibilitatea de a include existența în concept. În cazul unor ființe precum oamenii sau inorogii, existența este cuprinsă în conceptele lor în măsura în care ele sunt complet determinate. În cazul conceptului de Dumnezeu însă, situația este alta: existența este cuprinsă ca predicat în acest concept apoi

<sup>1</sup> Adrian Miroiu, *op. cit.*, p. 43.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 48-49.

prin afirmația (1) de mai sus se conchide determinarea completă a conceptului. În al doilea rând afirmația (2) face ca existența să exprime o condiție globală asupra conceptului. Ambele afirmații definesc împreună un statut cu totul special al existenței, care devine în același timp un predicat ca oricare altul dar, în același timp, o condiție globală asupra funcționării atributelor (predicatelor). Cu această consecință Kant nu a putut fi de acord<sup>1</sup>.

Pentru Kant existența nu este un predicat real, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Argumentul ontologic se bazează tocmai pe această supoziție că existența este un predicat care nu poate lipsi conceptului unei ființe perfecte, iar în aceste condiții este necesar ca ființa perfectă să posede și perfecțiunea existenței. Existența nu este o proprietate precum faptul de a fi roșu sau galben – luate ca proprietăți ale unui măr. Ar trebui considerată o precondiție pentru celelalte proprietăți. Dacă dorim să susținem că x deține o proprietate, trebuie ca acel X să existe. Analizându-l pe Kant și subliniind influența filosofiei lui David Hume, Louis Doupre consideră că tranziția de la idee la existență poate fi făcută doar cu ajutorul unor evidențe empirice. Putem să îl imaginăm pe Dumnezeu într-o asemenea manieră încât o negare a existenței sale ar fi contradictorie, dar acest proces rămâne o intuiție până când demonstrăm printr-o evidență empirică că într-adevăr există lucrul respectiv<sup>2</sup>.

William Alston realizează o critică similară arătând că „există” nu poate fi un predicat. Înainte de a atașa un predicat pentru ceva sau cuiva trebuie să presupunem că acel lucru există. Dacă nu am face această asumție nu ne-am mai întreba dacă un

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 48-52.

<sup>2</sup> Louis Dupre, *A Dubios Heritage: Studies in the Philosophy of religion after Kant*, Editura Paulist Press, New York, 1997, p. 171.



anumit predicat îi este atașat sau nu. Dacă existența unui subiect trebuie să fie presupusă înainte de a atașa un predicat acelui subiect, atunci de vom întârzia mereu în a atașa predicatul existenței acelui subiect. Aplicarea unui astfel de predicat nu ar face decât să repete condiția preliminară pentru orice predicat. William Alston consideră că punctul esențial pentru explicarea faptului că existența nu este un predicat real îl reprezintă susținerea că enunțurile despre existență nu sunt predicative<sup>1</sup>.

Conceptul unui obiect nu trebuie să conțină nici mai mult nici mai puțin decât obiectul la care se referă, pentru că în acest fel nu ar mai fi conceptul său. În cazul argumentului ontologic, existența a fost introdusă arbitrar în conceptul de ființă absolut necesară. Existența nu poate fi adăugată conceptului iar conceptul nu o cuprinde. Trebuie să ne situăm în afara conceptului unui obiect pentru a-i atribui existența<sup>2</sup>.

Kant consideră că în acest argument se produce o confuzie între un predicat logic și unul real. Prin folosirea logică, „este” are pentru Kant rol de copulă (face legătura între subiectul și predicatul logic) astfel încât esența conceptului de Dumnezeu nu este modificată dacă spunem „Dumnezeu este”. Aceasta înseamnă că, în utilizare logică, cuvântul *este* nu adaugă nimic nou la conținutul conceptului, iar necesitatea existenței obiectului despre care el a fost rostit este o iluzie<sup>3</sup>. Această distincție între diferitele înțelesuri ale lui *este* a devenit celebră și a făcut carieră în filosofia de după Kant, în special în filosofia analitică la

<sup>1</sup> William Alston, „The Ontological Argument Revisited”, *Philosophical Review*, vol. LXIX, în Alvin Plantinga, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Anchor Books, New York, 1965, pp. 89-90.

<sup>2</sup> Rodica Croitoru, *op. cit.*, pp. 119-120.

<sup>3</sup> Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 62.

Frege și Russell. Iată ce scrie Kant într-un pasaj din „Critica rațiunii pure”:

*A fi* nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai punerea unui lucru sau a unor determinări în sine. În folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăți. Judecata: *Dumnezeu este atotputernic* conține două concepte, care își au obiectele lor: Dumnezeu și atotputernicia; micul cuvânt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul în relație cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui (dintre care face parte și atotputernicia) și zic: *Dumnezeu este* sau *este un Dumnezeu*, eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatele lui, și anume *obiectul* în relație cu *conceptul* meu. Ambele trebuie să conțină exact același lucru și de aceea la conceptul care exprimă posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult, prin faptul că eu gândesc obiectul lui ca absolut dat<sup>1</sup>.

Pentru Kant, ca un obiect să existe, acesta trebuie să fie în acord cu datele experienței, deci nu este suficient să afirmăm existența unui lucru pentru ca acesta să existe. Immanuel Kant vede mersul firesc al rațiunii omenești astfel: ea se convinge de existența unei ființe necesare și îi atribuie o existență necondiționată. Apoi rațiunea caută conceptul a ceea ce este independent de orice altă condiție și îl găsește în condiția suficientă pentru orice altceva. Concluzionează că ființa supremă, ca principiu originar al tuturor lucrurilor, există în mod necesar<sup>2</sup>. Putem aminti aici și poziția empiristă a lui Hume și critica acestuia la adresa

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 459-460.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 453.



argumentului ontologic, multe din ideile sale fiind considerate valide și de către Kant.

Hume a considerat că se poate demonta argumentul ontologic dacă ne raportăm la prezența răului în lume și la măreția lui Dumnezeu care nu permite inițiativa și independența creaturilor sale.

În „Dialoguri asupra religiei naturale” Hume critică argumentul ontologic plecând de la ideea simplă că în cazul în care Dumnezeu deține atributul omnipotenței, atunci prezența răului în lume ar nega existența unui Dumnezeu înzestrat cu omnipotență deoarece un Dumnezeu omnipotent ar putea elimina răul. Este adevărat că *cea mai mare ființă ce poate fi gândită* are toate proprietățile pozitive în cel mai înalt grad, dar se pune întrebarea dacă într-adevăr monopolul puterii și libertății reprezintă o proprietate demnă de ființa perfectă!?<sup>1</sup>

Revenind la critica lui Kant, acesta consideră că a fi existent nu înseamnă mai mult decât a fi posibil. În acest sens Kant dă un exemplu instructiv: „Și astfel realul nu conține nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili”<sup>2</sup>. Dacă ne întrebăm care este diferența dintre o sută de taleri reali și o sută de taleri posibili, la o primă judecată, vom spune că există o diferență esențială: putem achiziționa ceva cu talerii reali, dar nu putem achiziționa nimic cu talerii posibili. Dar conceptul este același pentru talerii reali, și pentru talerii posibili. Mai mult, rezultatul este același chiar dacă adăugăm un anumit număr de caracteristici (predicate). Ne sunt oferite informații adiționale pentru că atunci când îi căutăm să știm cât mai exact cum arată.

<sup>1</sup> Daniel A. Dombrowski, *op. cit.*, p. 26.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 460.

Michael Palmer prezintă următorul exemplu: un student dă ultimul examen la facultate; nu a reușit să repete nimic, dar este înzestrat cu o imaginație bogată. În eseul său, citează lucrările unui „distins” sociolog polonez a cărui lucrări nu au fost încă traduse în engleză. Examinatorii sunt impresionați de exemplele și teoriile expuse și îi acordă nota zece. Dar sociologul nu există, iar examinatorii au fost duși în eroare. De aceea, existența nu trebuie privită ca o parte a unui concept, ea trebuie validată în mod independent<sup>1</sup>.

Se pune întrebarea dacă termenul „Dumnezeu” are aceeași valoare în experiență ca și cei o sută de taleri. Baumgarten consideră că în cazul în care înlocuim termenul de „Dumnezeu” cu cel de „ființă transcendentă experienței” și cei o sută de taleri prin „orice obiect posibil și determinat în experiență”, argumentul lui Kant poate fi reformulat astfel: nu putem demonstra existența unui obiect transcendent experienței apelând la conceptele unor obiecte din experiență și atribuindu-le predicate logice. Existența nu este un predicat real, ci unul logic, iar analogia dintre taleri și Dumnezeu este incorectă atâta vreme cât acele „obiecte” nu se află într-un mod similar în câmpul experienței<sup>2</sup>.

Hegel combate critica implicată în distincția între 100 de taleri reali și 100 de taleri posibili, pornind de la *nedeterminatul absolut* – așa cum descrie ființa pură în „Știința logicii”<sup>3</sup>. Răspunzând la faptul că o sută de taleri gândiți nu își schimbă conținutul conceptual dacă există și în realitate, Hegel afirmă că

<sup>1</sup> Vezi Michael Palmer, *The question of God*, Editura Routledge, Londra, 2001, pp. 12-13.

<sup>2</sup> Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 63.

<sup>3</sup> Vezi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Știința logicii*, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966.



ființa avută în vedere este nepăsătoare față de realitățile determinate, iar din acest motiv trecerea ei de la concept la realitate nu poate fi analizată pornind de la exemple ce vizează ființe determinate<sup>1</sup>.

Versiunea hegeliană a argumentului ontologic încearcă să arate felul în care conceptul de Dumnezeu ajunge la existență prin desfășurarea sa logică. Conceptul divin se manifestă în lucrurile înconjurătoare. Această desfășurare logică a conceptului este chiar trecerea de la conceptul lui Dumnezeu la existența sa, în conformitate cu logica conceptului, și nu în concordanță cu gândirea finită. Iată cum se raportează Hegel la critica kantiană:

„Această critică, prin exemplul popular pe care l-a adus a devenit în general plauzibilă; cine nu știe că 100 de taleri reali se deosebesc de 100 de taleri numai posibili? Deoarece, în exemplu acesta cu suta de taleri, această diferență iese în evidență, conceptul adică natura determinată a conținutului ca simplă posibilitate și ființa sunt diferite una de alta. Deși conceptul de Dumnezeu diferă de ființa lui și pe cât de puțin pot eu deduce din posibilitatea celor 100 de taleri realitatea lor, tot pe atât de puțin pot scoate din conceptul de Dumnezeu existența sa”<sup>2</sup>.

Hegel consideră că nu este important să stabilim la nivelul conceptului dacă natura acestuia este gândită sau reală. Conceptul celor o sută de taleri este prin urmare unul fals, deoarece el nu satisface criteriul nedeterminării și al infinității ființei divine. [...] Atunci când îl critică pe Kant, Hegel îl privește pe

<sup>1</sup> Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 58.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *op. cit.*, apud Ștefan Vianu „Argumentul ontologic în știința logicii a lui Hegel”, în Ion Tănăsescu (ed.) *Argument ontologic*, Editura Pelican, Giurgiu, 2004, p. 115.

Dumnezeu drept *ființa infinită* care păstrează față de ființele finite același raport ca între ființa nedeterminată și ființele determinate<sup>1</sup>.

Schopenhauer se alătură lui Kant, dar este mai categoric și mai ironic, comparând filosofii care construiesc argumente ontologice cu niște magicieni: la fel cum magicianul pune iepurele în pălărie în timp ce atenția publicului este distrasă, la fel apărătorul argumentului ontologic introduce enunțul „Dumnezeu există” undeva în premise, ascunzând acest lucru cât mai bine cu putință<sup>2</sup>.

Observăm că respingerea de către Kant a argumentului ontologic se bazează pe credința acestuia că adepții argumentului au confundat un predicat real cu un predicat logic. Se pune în continuare problema: ce este un predicat real? Prin ce se deosebește un predicat real de unul logic? Adrian Niță consideră că, problemele interpretării respingerii kantiene sunt legate chiar de acest cuvânt: „real”<sup>3</sup>. Unii autori au considerat că, la Kant, este susținută teza conform căreia existența nu este un predicat (de exemplu Carnap, Ayer, Hintikka). Alții au considerat că se susține ideea că existența nu este predicat de ordinul I, dar că poate fi vorba de un predicat de ordinul II. În acest fel, Kant s-ar afla pe linia de gândire Frege – Russell și ar fi un premergător al interpretării existenței din logica modernă. Alți interpreți au arătat că, de fapt, Kant susține teza că existența este un predicat, dar un predicat special, un predicat cu anumite calificative, de exemplu

<sup>1</sup> Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 59.

<sup>2</sup> Richard Taylor, *Introduction*, p. xii în Alvin Plantinga, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Anchor Books, New York, 1965.

<sup>3</sup> Adrian Niță, „Posibilitate și existență. Argumentul ontologic la Leibniz și Kant”, în Ion Tănăsescu, *op. cit.*, pp. 109-110.



predicat logic sau gramatical, predicat redundant (Hintikka), predicat transcendental (Miroiu).

Utilizând corect termenii în discuție, putem spune că Immanuel Kant nu a susținut că existența nu este un predicat, ci că existența nu este un predicat real, oferind și o definiție tehnică și o definiție tehnică a predicatelor reale. Sunt reale doar acele predicate care afirmă ceva despre un lucru concret (ceva mai mult decât simpla afirmație: *este un lucru*). Existența, prin urmare, nu este un predicat real deoarece a atribui existența unui lucru implică doar a spune că un obiect *x* este un obiect *x*. Dacă existența ar fi un predicat real atunci orice afirmație despre ea ar fi o tautologie și orice negare ar reprezenta o contradicție în sine<sup>1</sup>.

Revenind la observațiile lui Adrian Niță, trebuie spus că distincția dintre predicat real și predicat logic este problematică. După Kant, un predicat real este o determinare, iar determinarea este un predicat care se adaugă la conceptul subiectului și îl sporește – nu este nevoie să fie conținută în el. Un concept devine complet determinat prin adăugarea de noi determinații, iar printr-o determinare completă ajungem la reprezentarea unui lucru individual. Astfel, existența nu este predicat real pentru că nu este o determinare care să se adauge conceptului unui lucru. A. Niță constată că, de fapt, distincția dintre predicat logic și predicat real s-a estompat. Cu toate acestea, pentru a menține distincția și pentru a valida astfel critica argumentului ontologic, Kant este forțat să recunoască o distincție absolută între planul logico-lingvistic (al predicatului logic) și planul metafizic (al predicatului real). Procedând în acest fel însă, ar însemna că nu

<sup>1</sup> R. E. Allen, „The Ontological Argument”, în *Philosophical Review*, vol. 70, nr. 1, 1961, p. 59.

mai există corespondență între ideile noastre și lucruri, idee care este contrară spiritului demersului critic kantian<sup>1</sup>.

În al doilea rând, predicatele ca determinări, ca ceva ce se adaugă conceptului unui lucru și îl sporesc, sunt note ale conceptului și, în acest fel, este greu de înțeles de ce nu sunt și atribute (calități, proprietăți) ale obiectului. Maria de Lourdes Borges consideră că predicatele necesare pentru conceptul de Dumnezeu ar trebui verificate ca predicate a lui Dumnezeu. Dar dacă suprimăm existența, orice alt predicat a lui Dumnezeu nu se poate verifica fără contradicție. În al treilea rând, nu este contradictoriu să se susțină teza că existența este un predicat, chiar și un predicat de ordinul unu (care se enunță despre indivizi). Acest fapt este în acord cu teoriile metafizice (N. Goodman, P. F. Strawson), dar și cu credințele naturale, noi fiind obișnuiți să ne raportăm la obiectele individuale ca existente<sup>2</sup>.

Referitor la categoria existenței, Adrian Miroiu a atras atenția asupra faptului că, pentru Kant, conceptul de existență nu se reduce la alternativa predicat logic-predicat real, ci are și o valoare transcendentală, care revine la principiul determinării complete. Pentru Kant, determinarea logică înseamnă supunerea unui concept principiului contradicției în urma căruia „din două predicate opuse contradictoriu numai unul singur poate să îi revină”. În schimb, principiul determinării complete înseamnă raportarea unui concept la „posibilitatea întreagă, ca ansamblu al tuturor predicatelor lucrurilor în genere”. Kant prezintă un concept modal și precizează că sediul lui se află în rațiune: „nu putem niciodată să îl prezentăm în totalitatea lui *in concreto*”. Dincolo

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> Maria de Lourdes Borges, *Hegel and Kant on the Ontological Argument*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Mode/ModeDeLo.htm>.



de variantele predicat logic – predicat real, Kant pune în discuție, valoarea transcendentală a conceptului de existență (principiul determinării complete). În comentariul său la acest principiu, Adrian Miroiu sesizează faptul că propozițiile existențiale folosesc acest principiu al determinării complete:

Atunci când avem de-a face cu afirmarea existenței a ceva nu mai putem apela la principiul logic al contradicției: este nevoie de punerea la lucru a principiului transcendental al determinării complete. Când spun: Dumnezeu există, sau tot așa, triumfiul acesta există, sau Socrate există – atunci subiectul (Dumnezeu, triumfiul acesta, Socrate) este considerat ca determinat în raport cu toate predicatele<sup>1</sup>.

Prin urmare, Immanuel Kant consideră că dacă ceva există, atunci este complet determinat; dar dacă ceva este complet determinat, nu înseamnă neapărat că există. Pentru autorul *Criticii rațiunii pure*, cunoașterea ar fi putut construi un argument rațional al existenței divine dacă reciproca primei propoziții de mai sus ar fi fost adevărată. Așadar, rațiunea nu poate decide existența divinității, dar își poate exercita capacitatea reală de a folosi conceptul de existență în sens transcendental, când este vorba de obiecte exterioare experienței<sup>2</sup>.

Kant este de acord cu Descartes că anumite concepte au nevoie de trăsături esențiale – în acest fel a avea trei unghiuri este o trăsătură esențială a unui triunghi iar a susține contrariul implică o afirmație contradictorie. Același argument poate fi expus și despre Dumnezeu, înțeles ca ființă necesară. Tot ceea ce poate susține argumentul ontologic, este că în cazul în care

<sup>1</sup> Adrian Miroiu, *op. cit.*, p. 65.

<sup>2</sup> Alexander Baumgarten, *op. cit.*, pp. 64-65.

ceva se dovedește a fi Dumnezeu (decă rămâne o posibilitate), atunci există cu necesitate în sensul că subiectul și predicatul implicate sunt unite logic. Argumentul ontologic nu arată și nu poate să arate că Dumnezeu există în mod real<sup>1</sup>.

Pentru Immanuel Kant orice judecată existențială este sintetică:

Voi ați și comis o contradicție când ați strecurat, în conceptul unui lucru pe care ați vrut să-l gândiți numai în ce privește posibilitatea lui, conceptul existenței lui indiferent sub ce nume ascuns. Dacă vă îngăduim acest lucru, ați câștigat în aparență jocul, dar în realitate n-ați spus nimic; căci ați comis o simplă tautologie. Vă întreb: este oare judecata **lucrul cutare sau cutare există**, este, zic, această judecată analitică sau sintetică? Dacă e analitică, atunci prin existența lucrului nu adăugați nimic la ideea voastră despre lucru; dar în acest caz, sau ideea care este în voi ar trebui să fie lucrul însuși, sau ați presupus o existență ca aparținând posibilității și atunci existența este, așa zicând, conchisă din posibilitatea internă, ceea ce nu e decât o nenorocită tautologie. Cuvântul realitate nu rezolvă chestiunea. Căci chiar dacă numiți realitate tot ceea ce puneți (fără a determina ceea ce puneți) ați pus și ați acceptat ca real lucrul cu toate predicatele lui în conceptul subiectului; iar în predicat voi îl repetați numai. Dacă, dimpotrivă, mărturișiți, așa cum pe drept trebuie să mărturisească orice om inteligent, că orice judecată existențială este sintetică, cum vreți atunci să afirmați că predicatul existenței nu poate fi suprimat fără contradicție? Căci acest privilegiu nu aparține propriu-zis decât judecăților analitice, al căror caracter se întemeiază tocmai pe aceasta<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Michael Palmer, *op. cit.*, p. 16.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *op. cit.*, pp. 458-459.



Critica lui Kant la adresa argumentului ontologic respinge cu succes argumentul ontologic anselmian pe care îl regăsim în capitolul II al lucrării *Proslogion*, dar nu afectează argumentul ontologic „modal” pe care îl regăsim în capitolul III al aceleiași lucrări și care face referire la conceptul de „existență necesară” a unei ființe perfecte.

În cadrul argumentului din capitolul III, problema nu se pune dacă existența contingentă ar putea vreodată să fie derivată din conceptul unui lucru, ci dacă un fel unic de existență, existența necesară, poate fi derivată dintr-un concept unic, al perfecțiunii divine. Nici Kant nici Hume nu au fost conștienți de literatură clasică în legătură cu acest subiect. Charles Hartshorne, unul din filosofi care au readus în discuție argumentul ontologic, consideră că Immanuel Kant greșește, atunci când afirmă că în cazul în care dolarii ar conține ceva (un penny) mai mult decât dolarii posibili, conceptul nu ar exprima întregul obiect și nu ar fi deci conceptul lor adecvat. Hartshorne nu este de acord cu expresia kantiană de: „concept adecvat”. Există o sută de penny în realitate, așa cum există o sută de dolari în sfera posibilului, dar nici un dolar și nici un penny nu poate fi exprimat în totalitate într-un concept. Acest lucru poate fi făcut doar de intuiție deoarece calitatea totală nu poate fi exprimată corespunzător<sup>1</sup>.

În prima prezentarea a argumentului de către Anselm, acesta considera că lucrurile care există sunt superioare celor care nu există. Aceasta este ideea și forma pe care mulți au criticat-o cu succes de-a lungul timpului. În ceea ce privește varianta modală a argumentului ontologic, aceasta nu susține că existența

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-examination Of the Ontological Argument for God's Existence*, Open Court Publishing, 1965, pp. 225-227.

este un predicat. Existența care doar în cazul lui Dumnezeu este luată ca predicat este *existența necesară* sau altfel spus existența fără alternative imaginabile de a eșua să existe. Existența obișnuită este o formă inferioară de a exista deoarece nu există prin ea însăși ci prin altceva, fiindu-i atribuită întotdeauna alternativă imaginabilă de a nu exista sau de a nu fi existat niciodată. Existența ființelor și a lucrurilor este contingentă iar această manieră de a exista trebuie considerată inferioară în comparație cu existența necesară – iar aceasta poate fi atribuită doar ființei perfecte<sup>1</sup>.

Nu se poate respinge argumentul ontologic din capitolul III pornind de la analiza lui Kant: *existența nu este un predicat real* deoarece avem de a face cu „existența necesară”, iar aceasta poate fi considerată un predicat real în propoziția – *Dumnezeu are existență necesară*, deoarece indică o proprietate care îi aparține lui Dumnezeu (ce fel de ființă este acesta). Dacă atribuirea de calități unui subiect este o funcție a unui predicat, atunci „existența necesară” îndeplinește această funcție<sup>2</sup>.

Critica kantiană nu a vizat „argumentul puternic”, în cadrul căruia se vorbește de „existența necesară”, ci a vizat argumentul prezentat în capitolul II, argumentul reluat de altfel de majoritatea filosofilor care au criticat argumentul ontologic. În acest argument apare existența obișnuită, iar aceasta este o formă inferioară de a exista comparativ cu „existența necesară”. În concluzie, critica lui Kant la adresa argumentului ontologic se bazează pe o analiză atentă a conceptului de existență, analiză ce va avea drept consecință deschiderea unui câmp amplu de dezba-

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 33-34.

<sup>2</sup> David A. Pailin, „Some comments on Hartshorne's Presentation of the Ontological Argument”, în *Religious Studies*, vol. 4, nr. 1, 1968, p. 111.



teri în filosofia ulterioară, în special în cea de factură analitică. Aceste consecințe și implicațiile lor asupra argumentului ontologic le vom urmări în continuare.

### 3.2. Reevaluarea conceptului de existență de către Frege și Russell

Critica lui Kant la adresa argumentului ontologic a avut consecințe importante în filosofia ulterioară, generând un amplu șir de discuții filosofice în jurul conceptului de existență. În continuare vom analiza aceste discuții, în special în cadrul filosofiei analitice, focalizându-ne pe contribuțiile lui Gottlob Frege și ale lui Bertrand Russell, pentru a sesiza legătura strânsă dintre argumentul ontologic și problematica filosofică a existenței.

Consecințele poziției lui Kant față de argumentul ontologic, analizată în subcapitolul precedent ar putea fi rezumate în felul următor: în primul rând, existența nu poate face parte din elementele constitutive ale conceptului unui lucru și în al doilea rând, trebuie deosebite două sensuri ale lui „este”: un sens în care funcționează drept copulă logică și un altul, în care funcționează drept un este al existenței. După cum spunea Kant, este o deosebire fundamentală între a spune „Dumnezeu este” și „Dumnezeu este atotputernic”. În primul caz, „este” are sensul de „există”, iar în al doilea caz, „este” are rol de copulă; el nu face altceva decât să lege subiectul „Dumnezeu” de predicatul „atotputernic”. Cu alte cuvinte, dacă i se adaugă un calificativ lui „este”, situația se schimbă radical. Una dintre consecințele fundamentale ale acestei distincții este că „logica lui „a exista” este diferită de gramatica acestei expresii”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Adrian Miroiu, *Ce nu este existența*, Casa de Editură și Presă Șansa, București, 1994, p. 78.

Această consecință a criticii lui Kant la adresa argumentului ontologic a fost speculată de o întreagă tradiție filosofică în frunte cu G. Frege și B. Russell. Ideea e că asemănările și deosebirile gramaticale pot fi înșelătoare din punct de vedere logic. Propoziții care sunt corecte din punct de vedere gramatical, se pot dovedi a fi lipsite de sens din punct de vedere logic. În cazul conceptului de existență, putem identifica diferențe semnificative între utilizarea logică și cea gramaticală a acestuia.

Una dintre contribuțiile semnificative cu privire la problema filosofică a conceptului de existență îi aparține lui Gottlob Frege. Distincția kantiană dintre un „este” copulativ și un „este” al existenței este preluată de Frege și îmbogățită<sup>1</sup>. Temeiul acestei distincții este la Frege următorul: în două propoziții, „este” apare cu sensuri diferite dacă cele două propoziții au forme logice diferite. De exemplu, forma logică a propoziției „Dumnezeu este atotștiutor” este următoarea: obiectul *a* cade sub conceptul *F*, iar a propoziției „Numărul sateliților lui Jupiter este patru” este: numărul *n* revine conceptului *F*. În propoziția „Dumnezeu este” lucrurile stau cu totul diferit. Ea are o formă logică diferită de „Dumnezeu este atotputernic” ceea ce arată diferența dintre un este copulativ și unul existențial<sup>2</sup>.

Pentru a înțelege mai bine teoria lui Frege despre conceptul de existență și implicațiile acesteia asupra argumentului

<sup>1</sup> La Frege mai poate fi întâlnit un „este al identității care are sensul de *este identic, este același cu*, așa cum apare în propoziția: „Numărul sateliților lui Jupiter este patru”. După unii autori, la Frege s-ar mai găsi un alt sens al lui „este”: cel al incluziunii clasiale sau implicativ. Vezi: Adrian Miroiu, *op. cit.*, p. 86 și Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, traducere de Sorin Vieru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1997, p. 105.

<sup>2</sup> Adrian Miroiu, *op. cit.*, pp. 86-87.



ontologic va trebui să analizăm mai întâi, pe scurt, concepția acestuia despre concept în general. În opinia acestuia, conceptele au proprietăți și aceste proprietăți se exprimă tot sub formă de concepte. Apare aici distincția dintre concepte de obiecte și concepte de concepte, sau concepte de treapta întâi și concepte de treapta a doua.

Benno Kerry a atacat revendicarea lui Frege că ar fi o distincție fundamentală între concepte și obiecte. Există ceva precum conceptul „cal” care este în același timp obiect și concept. Dacă pornim de la construcția: „conceptul *cal* este un concept ușor obținut” putem spune că avem o expunere adevărată. Se susține că în acest caz conceptul „cal” pică sub un concept, acela de a fi *un concept ușor obținut*. Ceea ce pică sub un concept, trebuie să fie un obiect. Dar este de asemenea un concept ușor obținut dacă expunerea este adevărată; de aceea termenul *cal* reprezintă un concept. Frege încearcă să limpezească toate nelămuririle în „Concept și Obiect”, arătând că diferența între concept și obiect este absolută. El își apără astfel propriile noțiuni asupra conceptului și obiectului, dar neagă faptul că termenul „cal” ar fi un concept. Un concept este predicativ (înțelesul unui predicat gramatical), este nesaturat și incomplet. Prin contrast, un obiect nu poate fi înțelesul unui predicat gramatical, deși poate fi considerat o parte a unui predicat gramatical. Există un criteriu simplu pentru a distinge între expresiile obiectelor și expresiile conceptelor: expresiile obiectelor conțin articole definite. De aceea, „steaua dimineții” este o expresie obiect, în timp ce „planetă” este o expresie concept. În propoziția „steaua dimineții este o planetă” un concept (a fi o planetă) este predicat despre un obiect: „steaua dimineții”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Joan F. Weiner (ed.), *Frege*, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 105-106.

Într-o altă construcție, de genul „steaua dimineții este Venus” se poate considera că *Venus* reprezintă în același timp o expresie obiect și o expresie concept. Cuvântul „este” joacă roluri diferite în cele două propoziții de mai sus: în prima are rol de copulă, iar în a doua este folosit pentru a exprima o expunere de identitate. În prima propoziție putem spune că un obiect particular cade sub un concept particular, iar în a doua propoziție ceea ce este predicat despre „steaua dimineții”, nu este Venus însăși, ci conceptul este identic cu Venus însăși. Venus este înțelesul doar a unei părți din predicat, nu este înțelesul total al unui predicat. „Venus” și „steaua dimineții” sunt amândouă „expresii-obiect”<sup>1</sup>.

Este interesantă modalitatea de punere în relație a existenței cu identitatea. Existența poate fi privită precum o proprietate universală a tuturor obiectelor care există, asemănătoare în acest sens cu *identitatea de sine*, dar mai puțin universală decât identitatea deoarece această relație se aplică tuturor obiectelor care pot fi concepute, nu doar acelor care se întâmplă să existe. Se poate spune că identitatea se aplică obiectelor care sunt doar intenționale – chiar dacă anumite entități sunt imposibile ele pot fi considerate identice cu sine. Așadar identitatea privește un cadru mai larg și se poate afirma că avem identitate cu sau fără entitățile existente<sup>2</sup>.

Revenind la concepția lui Frege despre concepte, acesta consideră conceptul ca fiind predicativ: este semnificația unui predicat gramatical. În cazul numelor proprii acestea nu poate fi

<sup>1</sup> Joan F. Weiner (ed.), *op. cit.*, p. 106.

<sup>2</sup> Vezi Colin McGinn, *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 10 și 30.



folosite în rolul de predicat gramatical. Frege se întreabă dacă putem sau dacă nu putem spune despre un lucru că este „Alexandru cel Mare” sau că este „planeta Venus” la fel cum spunem despre un alt lucru că este de exemplu verde. Dacă cineva tratează ambele cazuri la fel de ușor se poate spune că el nu deosebește accepțiunile cuvântului „este”. Atunci când spunem că ceva este verde cuvântul este folosit în calitate de copulă, în calitate de simplu semn verbal al enunțării. Atunci când spunem că un lucru este Alexandru cel Mare sau planeta Venus este apare folosit la fel ca semnul egalității în aritmetică pentru a exprima o ecuație. În binecunoscuta propoziție „luceafărul de dimineață este Venus” Frege identifică două nume proprii (*Luceafărul de dimineață* – *Venus*) pentru același obiect. Într-o altă propoziție „luceafărul de dimineață este o planetă” se poate identifica un nume propriu (*Luceafărul de dimineață*) și un nume de concept (*Planetă*). Din punct de vedere lingvistic diferența poate părea nesemnificativă, dar ea este de fapt cu totul alta. Cuvântul „Venus” poate fi o parte a unui predicat, dar nu poate fi niciodată un predicat propriu-zis. Semnificația acestui cuvânt nu poate fi exemplificată printr-un concept, ci numai printr-un obiect<sup>1</sup>.

Atunci când folosim verbul „a fi” trebuie să facem deosebire între situații în care acest verb este folosit ca și copulă sau este folosit ca și o echivalență pentru două nume proprii. Un nume propriu poate fi privit doar ca făcând parte dintr-un predicat și este întotdeauna exemplificat printr-un concept.

Distincția dintre concepte de ordinul I și concepte de ordinul II poate fi reprezentată prin distincția între proprietăți și note ale unui concept. *Proprietatea* este un concept sub care cade un obiect (de exemplu: „a fi număr pozitiv este o

<sup>1</sup> Gottlob Frege, *op.cit.*, pp. 291-292.

proprietate a lui 2” ne spune că de fapt 2 cade sub conceptul de număr pozitiv; aici obiectul este numărul 2 iar conceptul în calitate de proprietate este „număr pozitiv”). Notele alcătuiesc conceptul și sunt proprietăți ale lucrurilor care cad sub un concept (de exemplu a fi număr întreg e o notă a conceptului de număr întreg pozitiv mai mic decât 10)<sup>1</sup>. Apare aici celebra distincție dintre conceptele de ordinul I, care desemnează proprietăți ale unor obiecte și conceptele de ordinul II, care sunt proprietăți ale unor concepte.

Atunci când vorbește despre proprietăți enunțate despre un concept, Frege admite că un concept poate cădea sub un concept mai înalt, iar existența este privită ca o proprietate a unui concept. În propoziția „există cel puțin o rădăcină pătrată din 4” nu se afirmă ceva despre numărul 2, ci despre conceptul „rădăcina pătrată din 4”. Dar dacă ne exprimăm altfel și enunțăm aceeași idee în felul următor „conceptul rădăcină pătrată din 4 este realizat” atunci primele cinci cuvinte din enunțul construit formează numele propriu al unui obiect, și tocmai despre acest obiect se enunță ceva. Dar ce se enunță în acest caz nu coincide cu ceea ce se enunță despre concept. În propoziția „există cel puțin o rădăcină pătrată din 4” nu este corect să înlocuim construcția „rădăcină pătrată din 4” prin „conceptul rădăcină pătrată din 4” deoarece enunțul care convine conceptului nu convine obiectului. Propoziția „există cel puțin o rădăcină pătrată din 4” nu infirmă natura predicativă a conceptului. Într-adevăr putem spune că există ceva care are proprietatea că în cazul în care este înmulțit cu el însuși să dea 4. Dar ceea ce se enunță în acest caz despre un concept nu se poate enunța niciodată despre un obiect;

<sup>1</sup> Adrian Miroiu, *op. cit.*, p. 81.



un nume propriu nu poate fi niciodată o expresie predicativă dar poate fi parte a unei asemenea expresii<sup>1</sup>.

Conceptele de treapta a doua sub care cad concepte sunt esențial distincte de conceptele de treapta întâi sub care cad obiecte. Această distincție îi permite lui Frege să considere existența un concept de treapta a doua.

Observăm că problema existenței este subsumată la Frege problemei numerelor naturale; de aceea vom urmări, pe scurt, în ce constă și această problemă. Frege susține că prin intermediul unei aserțiuni numerice nu se enunță ceva despre obiecte, ci despre concepte. Să luăm drept exemplu următoarele propoziții: 1) „Acesta este un grup de pomi” și 2) „Aceștia sunt cinci pomi”. Cele două propoziții diferă între ele pentru că diferă denumirea folosită pentru a vorbi despre același lucru. Aici se înlocuiesc, de fapt un concept cu un altul: conceptul exprimat prin cuvintele „cinci pomi” cu cel exprimat prin cuvintele „grup de pomi”. În aceste condiții, aserțiunea numerică nu se referă la un obiect ci la un concept. Greșeala pe care o facem de obicei este, după Frege, următoarea: atunci când folosim expresii precum „acești cinci pomi” aparent ne referim la proprietatea pomilor de a fi în număr de cinci, dar, de fapt, nu la obiect fac referire pomii, ci la un concept, acela de „grup de pomi”. Putem spune că în aserțiunea noastră numerică nu se spunea ceva despre un obiect (pomii), ci despre un concept (grup de pomi). Concluzia nu ar fi aceea că numerele sunt concepte de treapta a doua, ci că aserțiunile numerice exprimă proprietăți ale conceptelor<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, pp. 297-299.

<sup>2</sup> Gottlob Frege, *op. cit.*, pp. 95-96; vezi și Adrian Miroiu, *op. cit.*, p. 82.

În lucrarea „Fundamentele aritmeticii” Frege consideră că doar conceptului care este „neidentic cu sine” nu i se subsumează nimic și consideră că acestui concept îi revine numărul zero și nici un obiect nu cade sub un concept căruia îi revine numărul zero<sup>1</sup>.

Trebuie insistat puțin asupra ideii că existența este negarea numărului zero. După Frege, aserțiunile existențiale sunt de felul aserțiunilor numerice. De exemplu, într-o propoziție în care se neagă existența a ceva, precum această propoziție: „Nu există nici un triunghi dreptunghic echilateral” nu se spune nimic despre un obiect (triunghiul dreptunghic echilateral), ci spune despre un concept, și anume că acestuia îi este atribuit numărul zero. Frege susține că unui concept sub care nu cade nimic, îi revine numărul zero, în timp ce unui concept sub care cade cel puțin un obiect, îi va reveni un număr diferit de zero. Concluzia ar fi că atunci când aserțăm că nu există ceva spunem că unui concept îi revine numărul zero și când aserțăm că există ceva atunci negăm numărul zero ca fiind atribuit unui concept<sup>2</sup>.

Aceste aspecte legate de aserțiunile numerice sunt utile în problematica legată de conceptul de existență. După Frege, existența este un concept de treapta a doua deoarece nu se referă la obiecte, ci la concepte. Existența este o proprietate a conceptelor. Existența este analogă numărului deoarece afirmarea existenței nu este nimic altceva decât negarea numărului zero. Care sunt consecințele acestei idei asupra argumentului ontologic? În condițiile în care existența este o

<sup>1</sup> Gottlob Frege, *Fundamentele aritmeticii*, traducere de Sorin Vieru, Editura Humanitas, București, 2000, pp. 138-140.

<sup>2</sup> Adrian Miroiu, *op. cit.*, p. 88.



proprietate a conceptului, demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu își pierde sensul<sup>1</sup>.

Graham Oppy, un critic contemporan al argumentului ontologic, critică atât argumentul ontologic de pe pozițiile unui agnostic, cât și alte critici „nereușite”, printre care și critica indirectă realizată de Frege. Acesta este de părere că deși apărătorii argumentului ontologic pot fi de acord cu Frege în sensul că toate propozițiile existențiale subsumează un concept de nivelul întâi sub un concept de nivelul al doilea pot totuși să susțină că există o proprietate a existenței de nivelul I plecând de la care să poată fi explicat conceptul de nivelul al doilea. Chiar dacă suntem de acord că „există” trebuie analizat ca un predicat de nivelul al doilea, nu este foarte clar de ce nu putem să susținem că existența este o proprietate de nivelul I<sup>2</sup>.

Frege a reușit o distincție clară între numele proprii logice și descrițiile definite: un nume propriu logic se referă la un obiect și funcționează doar pentru a introduce acest obiect în enunțul exprimat prin propoziția ce conține acel nume iar înțelesul numelui este obiectul pe care îl descrie. Descrițiile definite sunt în mod esențial informative: înțelesul lor este asigurat nu prin obiectele ce satisfac predicatul ci prin proprietățile semnificativ atribuite. Multe din numele proprii nu sunt nume proprii veritabile ci descriții definite<sup>3</sup>.

Frege a recunoscut că un nume propriu poate avea un sens și totuși să nu aibă nici o referință, iar o propoziție decla-

<sup>1</sup> Gotlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, traducere de Sorin Vieru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 101.

<sup>2</sup> Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995, p. 146.

<sup>3</sup> Richard Mendelsohn, *The Philosophy of Gottlob Frege*, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 85-86.

rativă care ar conține acel nume ar exprima un gând dar i-ar lipsi valoarea de adevăr. Strawson îmbrățișa această idee 50 de ani mai târziu și spunea că existența unui referent este presupusă și nu implicată. Pentru Frege o descriție definită este un nume propriu, iar valoarea de adevăr a unei propoziții ce conține o descriție definită este determinată aproape în același fel ca și cea a unei propoziții care conține un nume. Era important pentru Frege (1893) ca o descriție definită să desemneze ceva iar o propoziție care conține o astfel de descriție definită trebuie să aibă valoare de adevăr. Cu timpul poziția lui Frege s-a dovedit a fi neconcludentă<sup>1</sup>.

Apar unele complicații atunci când ne referim la o aserțiune sau negare singulară despre existență. Atunci când spunem „Homer există” sau „Homer nu există”, Frege recunoaște că propoziția „Homer nu există” este despre un nume „Homer”, nu despre bărbatul Homer și spune că numele nu desemnează nimic. Russell este de părere că numele proprii veritabile servesc pentru a introduce referentul lor în propoziție și astfel nici o aserțiune sau negare plină de înțeles nu poate fi generată<sup>2</sup>.

Frege considera în „Fundamentele aritmeticii” că nu este corect să spunem că un nume comun este un nume al unui lucru deoarece se creează astfel aparența că numărul ar fi proprietate al unui lucru. Un nume comun desemnează un concept și doar împreună cu un articol hotărât sau un pronume demonstrativ poate funcționa în calitate de nume propriu a unui lucru (și să înceteze să funcționeze ca nume comun). Numele unui lucru este un nume propriu. Proprietățile enunțate despre un concept nu sunt la fel cu notele care alcătuiesc conceptul. Notele sunt pro-

<sup>1</sup> *Idem*, p. 96.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 103.



proprietate a conceptului, demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu își pierde sensul<sup>1</sup>.

Graham Oppy, un critic contemporan al argumentului ontologic, critică atât argumentul ontologic de pe pozițiile unui agnostic, cât și alte critici „nereușite”, printre care și critica indirectă realizată de Frege. Acesta este de părere că deși apărătorii argumentului ontologic pot fi de acord cu Frege în sensul că toate propozițiile existențiale subsumează un concept de nivelul întâi sub un concept de nivelul al doilea pot totuși să susțină că există o proprietate a existenței de nivelul I plecând de la care să poată fi explicat conceptul de nivelul al doilea. Chiar dacă suntem de acord că „există” trebuie analizat ca un predicat de nivelul al doilea, nu este foarte clar de ce nu putem să susținem că existența este o proprietate de nivelul I<sup>2</sup>.

Frege a reușit o distincție clară între numele proprii logice și descripțiile definite: un nume propriu logic se referă la un obiect și funcționează doar pentru a introduce acest obiect în enunțul exprimat prin propoziția ce conține acel nume iar înțelesul numelui este obiectul pe care îl descrie. Descripțiile definite sunt în mod esențial informative: înțelesul lor este asigurat nu prin obiectele ce satisfac predicatul ci prin proprietățile semnificativ atribuite. Multe din numele proprii nu sunt nume proprii veritabile ci descripții definite<sup>3</sup>.

Frege a recunoscut că un nume propriu poate avea un sens și totuși să nu aibă nici o referință, iar o propoziție decla-

<sup>1</sup> Gotlob Frege, *Scriseri logico-filosofice*, traducere de Sorin Vieru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 101.

<sup>2</sup> Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995, p. 146.

<sup>3</sup> Richard Mendelsohn, *The Philosophy of Gottlob Frege*, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 85-86.

rativă care ar conține acel nume ar exprima un gând dar i-ar lipsi valoarea de adevăr. Strawson îmbrățișa această idee 50 de ani mai târziu și spunea că existența unui referent este presupusă și nu implicată. Pentru Frege o descripție definită este un nume propriu, iar valoarea de adevăr a unei propoziții ce conține o descripție definită este determinată aproape în același fel ca și cea a unei propoziții care conține un nume. Era important pentru Frege (1893) ca o descripție definită să desemneze ceva iar o propoziție care conține o astfel de descripție definită trebuie să aibă valoare de adevăr. Cu timpul poziția lui Frege s-a dovedit a fi neconcludentă<sup>1</sup>.

Apar unele complicații atunci când ne referim la o aserțiune sau negare singulară despre existență. Atunci când spunem „Homer există” sau „Homer nu există”, Frege recunoaște că propoziția „Homer nu există” este despre un nume „Homer”, nu despre bărbatul Homer și spune că numele nu desemnează nimic. Russell este de părere că numele proprii veritabile servesc pentru a introduce referentul lor în propoziție și astfel nici o aserțiune sau negare plină de înțeles nu poate fi generată<sup>2</sup>.

Frege considera în „Fundamentele aritmeticii” că nu este corect să spunem că un nume comun este un nume al unui lucru deoarece se creează astfel aparența că numărul ar fi proprietate al unui lucru. Un nume comun desemnează un concept și doar împreună cu un articol hotărât sau un pronume demonstrativ poate funcționa în calitate de nume propriu a unui lucru (și să înceteze să funcționeze ca nume comun). Numele unui lucru este un nume propriu. Proprietățile enunțate despre un concept nu sunt la fel cu notele care alcătuiesc conceptul. Notele sunt pro-

<sup>1</sup> *Idem*, p. 96.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 103.



prietăți ale lucrurilor care cad sub concept; nu sunt proprietăți ale conceptului însuși. Proprietatea „dreptunghic” nu-i aparține conceptului „triunghi dreptunghic”, dar propoziția „nu există nici un triunghi rectiliniu echilateral” exprimă o proprietate a conceptului „triunghi dreptunghic rectiliniu echilateral”. Pentru Frege existența este analogă numărului deoarece afirmarea existenței se referă de fapt la negarea numărului 0. Din faptul că existența este o proprietate a conceptului (astfel ea neputându-se număra printre notele unui concept), demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu, nu își atinge ținta<sup>1</sup>.

Frege nu a vorbit despre o „ontologie formală”, dar vorbind în logica sa despre obiect concept și relația dintre acestea logica sa poate fi considerată o asemenea ontologie, o teorie a existenței obiective. Ontologia lui Frege este totuși incompletă pentru că nu este o teorie generală a existenței, un sistem atotcuprinzător ci este o teorie a obiectelor, proprietăților și relațiilor, dar nu o teorie a raportului dintre conștiință și existență, a causalității, a spațiului și timpului sau a mișcării<sup>2</sup>.

Teoria lui Frege a adus clarificări conceptuale asupra relației dintre argumente ontologic și conceptul de existență. Critica sa asupra argumentului ontologic este o demonstrație clară asupra modului în care logica poate fi folosită pentru a clarifica argumente. În ceea ce privește întrebarea dacă existența este sau nu o proprietate, evidența că ar fi apare mai mult ca o consecință a limbajului natural și gramatical. Putem să spunem că „Dumnezeu este omniscient” și în mod similar că „Dumnezeu

<sup>1</sup> Gottlob Frege, *Fundamentele aritmeticii*, traducere de Sorin Vieru, Editura Humanitas, București, 2000, p. 113.

<sup>2</sup> Sorin Vieru, „Studiu introductiv”, în Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, pp. 45-46.

există”; ambele enunțuri fac să predice proprietăți: omnisciența și existența. Noua logică propusă de Frege înlătură gramatica din postura de ghid pentru analiza unor expuneri. Prin analiza introdusă de logica lui Frege existența nu este o proprietate. În analiza logică a lui Frege, predicatul „există” este o expresie naturală a limbajului pentru un cuantificator. A spune că un cal există nu înseamnă a predica existența unui cal particular ci mai degrabă a spune că „există un  $x$  în așa fel încât  $x$  este un cal”. A spune că Dumnezeu există înseamnă că există ceva care este ceea mai perfectă ființă care poate fi concepută. Revenind la construcția lui Anselm, care îl definește pe Dumnezeu drept „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate exista”, atunci Dumnezeu este un concept. În această analiză „există” este folosit pentru a spune despre conceptul de cea mai perfectă ființă care poate fi concepută. Declarațiile existențiale sunt despre concepte<sup>1</sup>.

Critica indirectă a lui Frege combate argumentul ontologic *clasic*, dar nu și argumentul ontologic modal, care pune în prim plan conceptul de *existență necesară*. În continuare vom urmări consecințele unei alte terorii care a făcut carieră în filosofia analitică asupra argumentului ontologic: teoria descripțiilor a lui Bertrand Russell.

La fel ca și Kant, Russell a fost preocupat să facă o distincție între propozițiile despre proprietăți sau caracteristici (propoziții predicative) și propozițiile despre obiecte care posedă aceste proprietăți. Teoria descripțiilor a lui Bertrand Russell, susținută într-o formă concentrată în articolul „On denoting”<sup>2</sup> și

<sup>1</sup> Joan F. Weiner (ed.), *Frege*, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 132-133.

<sup>2</sup> Vezi Bertrand Russell, „On denoting”, în *Logic and Knowledge*, Unwin Hyman Limited, 1956, pp. 39-57. Ediția la care vom face



în lucrarea sa fundamentală de logică „Principia Mathematica” (scrisă împreună cu A.N.Whitehead)<sup>1</sup> a avut consecințe dintre cele mai interesante asupra problemei filosofice a existenței și implicit asupra argumentului ontologic. Articolul „On Denoting” este situat de către specialiști în primele trei articole ale filosofiei analitice din secolul XX. Înainte cu 45 ani de lucrarea lui Strawson „On Referring”, teoria lui Russell a fost imună la critici și nici un fenomen similar nu s-a mai întâmplat în filosofia analitică contemporană<sup>2</sup>.

Meinong afirmase că se poate vorbi de existență și atunci când ne referim la personaje ficționale precum Sherlock Holmes, deși se poate face o distincție între existența unor astfel de personaje și existența ființelor reale. Personajul ficțional „Sherlock Holmes” există ca obiect intențional, adică ca un obiect spre care se îndreaptă gândurile noastre. Numerele, zeii homerici, himerele, toate au viață pentru că dacă nu ar fi entități de un anumit fel nu am putea face nici o propoziție despre ele; existența este prerogativul ființelor<sup>3</sup>.

„Teoria descrițiilor” propusă de Russell a apărut ca un răspuns dat filosofului austriac Meinong, care a fost interesat de statutul anumitor lucruri care nu există, considerând că anumite propoziții precum „pătratul rotund nu există” sunt propoziții fo-

trimiterile în continuare la „On Denoting” este antologia de texte Irving M. Copi, James A. Gould, *Contemporary Readings in Logical Theory*, MacMillan, New York, 1967, pp. 93-104.

<sup>1</sup> Vezi: Bertrand Russell, A.N., Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

<sup>2</sup> Nicholas Griffin, *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 202.

<sup>3</sup> M. Bochenski, în Ivo Thomas (ed.), I. *The History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1961, p. 369.

lositoare. A considerat de asemenea că lucruri precum „munți aurii” sau „pătrate rotunde” chiar dacă nu există în mod real, trebuie să aibă o anumită existență, dar una diferită față de existența unor obiecte ordinare precum masă sau scaun. Pentru Meinong acestea erau „unde, acolo” și s-a gândit să creeze un domeniu unde să le pună, „un regat al umbrelor”. Russell s-a ridicat împotriva acestei doctrine și a considerat că în loc să spunem „munții aurii nu există” am putea spune că nu există nici o entitate care să fie în același timp și aurită și munte. O astfel de analiză șterge expresia „munte aurit” și respinge orice cauză pentru a crede că o astfel de expresie are vre-un anumit fel de existență. Se consideră că Russell și-a exprimat cel mai bine punctele de vedere atunci când a afirmat „nu lăsați gramatica să dicteze ontologiei”; gramatica nu trebuie lăsată să guverneze vederile și perspectivele noastre despre ceea ce există<sup>1</sup>.

Deși unii filosofi au atribuit existență obiectelor sau ființelor este clar că acest tip de existență trebuie tratată distinct față de existența obiectelor sau ființelor reale. Ființele ficționale există doar în sensul în care sunt construite de imaginația noastră.

„A exista” poate fi considerată o proprietate pe care o au doar unele lucruri la care ne referim în opoziție cu alte lucruri pe care le considerăm himerice. Dincolo de universalitatea proprietății existenței asupra a ceea ce există cu adevărat acest cuvânt „există” necesită o abordare serioasă deoarece nu toate lucrurile la care ne referim că există, sunt și reale.

Este adevărat că nu toate entitățile la care ne referim există cu adevărat. Putem să vorbim despre lucruri care există cu adevărat dar și despre entități ficționale (unicorni). S-a considerat

<sup>1</sup> Alan Wood, *Bertrand Russell the Passionate Skeptic*, Simon and Schuster, New York, 1958, pp. 63-67.



adesea că existența este o proprietate universală a entităților care există, dar cuvântul „există” înglobează anumite dificultăți de vreme ce nu toate lucrurile la care ne referim există cu adevărat<sup>1</sup>.

A spune că un unicorn există înseamnă a spune că propoziția „x este un unicorn” – este posibilă. Poziția lui Russell poate fi privită din trei perspective: o teză ontologică, una semantică (logică) și o teză cu rol de definiție. Teza ontologică are o parte pozitivă și una negativă. În mod negativ, afirmația este că existența nu este o proprietate pe care indivizii o exemplifică. În mod pozitiv, afirmația este că pentru a exista ceva sau cineva trebuie să aibă o anumită proprietate; să aibă exemplificări<sup>2</sup>.

Concepția lui Russell se referă la faptul că nu tot ceea ce este, există. Orice termen, orice obiect posibil al gândului are o ființă. Numerele, himerele, toate au ființă, pentru că dacă nu ar fi entități de un anumit fel, nu am putea face propoziții despre ele. Pe de altă parte, existența aparține doar unor entități care sunt, care există. Ontologia lui Russell este o ontologie atemporală a ființei, în care spațiul, timpul și existența nu au statut ontologic distinctiv: deși un termen poate înceta să existe, nu poate înceta să fie; este tot o entitate în legătură cu care unele propoziții sunt false iar unele adevărate<sup>3</sup>.

Într-o primă fază a teoriei sale, Russell s-a referit la denotare și la concepte denotative. În cazul conceptelor denotative trebuie spus că acestea au rolul de a scoate în evidență chiar obiectul denotat cu toate că acesta nu apare în propoziție. Într-o

<sup>1</sup> Colin McGinn, *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2000, p. 15.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>3</sup> Peter Hylton, *Russell, Idealist and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1990, pp. 172-174.

propoziție precum „Gimnasta română care a luat nota zece” ne referim de fapt la Nadia Comăneci deși acest nume nu apare explicit în propoziția aleasă.

Dacă un termen (concept) denotă o entitate dată, problema principală nu vizează termenul denotativ, ci mai degrabă entitatea denotată. Propoziția „primul președinte a Statelor Unite este deștept” conține un concept denotativ: *primul președinte a Statelor Unite*, iar acest concept îl denotă de fapt pe George Washington. În esență, propoziția este despre George Washington (care nu face parte din propoziție), și nu despre conceptul denotativ pe care îl conține. Expresiile formate dintr-un predicat și cuvinte precum „oricare”, „câtiva”, „toți”, „fiecare”, „un” sunt expresii denotative. Iar prezența unei astfel de expresii într-o propoziție arată de fapt că propoziția conține un concept denotativ. Atunci când folosim cuvinte de genul „toți” sau „fiecare”, lucrurile sunt mai complicate. Pentru fiecare predicat dat, unul din conceptele denotative denotă o combinație diferită de entități ce posedă acel predicat<sup>1</sup>.

Regăsim în filosofia lui Russell idei despre denotare și în lucrarea „Principiile matematicii”. Teoria sa prezintă anumite „concepte denotative”, care au următoarele proprietăți: dacă o propoziție conține un concept denotativ, atunci nu este vorba despre un concept, ci despre un obiect cu care conceptul se află într-o relație specială, numită denotare. În acest caz, obiectul la care se referă propoziția (obiectul denotat) poate fi un singur termen (primul președinte al Statelor Unite) sau o colecție complicată de termeni (orice republican); dar putem avea de asemenea și concepte denotative care nu denotă nimic. Pasul important în explicarea generalității este postularea funcțiilor propozi-

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 207-208.



ționale ca entități nedefinibile care se află într-o relație particulară cu propozițiile. Teoria denotării nu mai este suficientă în acest punct, iar Russell caută să o depășească în articolul „On Denoting”. Teoria prezentată în acest articol este o teorie a descripțiilor care pot fi nedefinite (orice persoană) și definite (cartea pe care o citești). Diferența dintre acestea e că ultimele denotă un singur obiect în timp ce primele nu. Atât în articolul amintit, cât și în literatura care urmează, descripțiile definite primesc o atenție mai însemnată. În cazul acestor descripții o propoziție care atribuie o anumită proprietate unui obiect complet descris este înțeleasă că spune despre predicatul din care descripția definită s-a format că acesta este unic satisfăcut și orice obiect care îl satisface are proprietatea în discuție<sup>1</sup>.

Apare o schimbare de perspectivă odată cu lucrarea „On Denoting” deoarece Russell nu mai acceptă expresii precum „regele actual al Franței”, fiind nevoie de o diferențiere între statutele ontologice diferite ale diferitelor obiecte.

Între „Principiile matematicii” și „On Denoting” apare o schimbare importantă în concepțiile ontologice ale lui Russell. Această schimbare în concepțiile sale este asociată cu schimbarea de teorie care a avut loc odată cu respingerea de către Russell a teoriei conceptelor denotative și aplicarea teoriei descripțiilor. Putem vedea această importantă schimbare de doctrină dacă privim modul în care se schimbă distincția dintre „a avea ființă” și „a avea existență”. Devine o distincție între statutele ontologice a două obiecte diferite. Primul tip de obiect nu este identificabil spațio-temporal și dacă are vre-un fel de realitate spunem că are viață. Un alt tip de obiect identificabil spațio-temporal dacă are o anumită realitate atunci există. Russell nu mai acceptă că ar fi

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 237-239.

obiecte precum „regele actual al Franței”. Deoarece nu există asemenea obiecte nu trebuie să ne gândim la ființă și existență ca două moduri ontologice diferite pe care un obiect s-ar putea să le aibă. Putem în schimb să ne gândim la o singură noțiune a existenței care se aplică obiectelor de două feluri<sup>1</sup>.

Prin sintagmă denotativă (denotative phrase) Russell înțelege ceva de genul un om, vreun om, fiecare om, toți oamenii, președintele actual al României, regele actual al Franței, rotația Soarele în jurul Pământului etc.<sup>2</sup>. După cum observăm din exemplele de mai sus se disting trei cazuri: în primul rând, o sintagmă poate fi denotativă și totuși să nu denote nimic, așa cum se întâmplă în cazul sintagmei „regele actual al Franței”, apoi o sintagmă poate denota un anumit obiect cum este: „președintele actual al României” și, în final, o sintagmă poate denota ambiguu, cum este cazul sintagmei „un om” care nu denotă o mulțime de persoane, ci un om neprecizat. Întreaga teorie a descripțiilor se bazează pe nevoia de a elimina dificultățile presupuse de asemenea sintagme, în special de cele care, deși au forma unei sintagme denotative, nu denotă nimic, așa cum este descripția hotărâtă „regele actual al Franței”. O soluție ar fi să tratăm sintagmele denotative de genul acesta asemănător numelor. Soluția lui Russell diferă însă în articolul „On Denoting” față de „Principia Mathematica” în ceea ce privește numele proprii. În „Principia Mathematica”, Russell analizează termenii singulari descriptivi în calitate de simboluri incomplete. Pentru el, un simbol este incomplet dacă atunci când este luat în mod izolat,

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 242-243.

<sup>2</sup> Bertrand Russell, *On Denoting*, în Irving M. Copi, James A. Gould, *Contemporary Readings in Logical Theory*, MacMillan, New York, 1967, p. 93.



este lipsit de orice semnificație și este definit conceptual (cum ar fi, de exemplu, simbolurile logico-matematice)<sup>1</sup>.

Un simbol incomplet beneficiază doar de o definiție conceptuală. Această caracteristică ne permite, în concepția lui Russell, să distingem între simbolurile incomplete și numele proprii. În „On Denoting” susține că, de fapt, numele proprii sunt descripții definite singulare deghizate. Astfel că un nume propriu precum „Socrate” poate fi gândit ca o prescurtare pentru o descripție de genul: „filosoful atenian care a murit bând cucută”. De aici rezultă că ceva nu poate fi un nume propriu decât dacă numește un obiect. Obiectul este denotatul sau referința numelui, care are semnificație necontextuală doar dacă denotatul pe care acest nume îl denumeste există și este unic. Se pune în continuare problema ce se întâmplă dacă un termen singular nedescriptiv (nume propriu) denumeste o entitate care nu există sau dacă se referă doar aparent la ceva. Răspunsul ar fi că dacă un nume nu are denotat înseamnă că el nu are nici semnificație, devenind astfel un pseudo-nume astfel că termenii singulari descriptivi, care nu descriu nimic, nu pot fi asimilați numelor<sup>2</sup>.

Saul Kripke nu este de acord că numele sunt versiuni deghizate sau abrevieri pentru descripțiile definite. Mai degrabă, cei care vorbesc, se pare că folosesc numele pentru a se referi la obiecte atunci când nu există descripții definite care ar fi putut fi folosite în locul numelor sau atunci când descripțiile definite pregătite pentru a fi folosite nu reușesc să denote aceleași obiecte denotate de nume<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Mircea Dumitru, *Explorări logico-filozofice*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 55.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 56-57.

<sup>3</sup> Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995, p. 34.

Ceea ce rezultă din cele prezentate mai înainte este că în folosirea descripțiilor apar o serie de dificultăți grave dacă încercăm să le tratăm analog numelor. Diferența fundamentală dintre numele proprii și descripții este că primele au întotdeauna un denotat iar descripțiile pot să nu aibă un denotat (regele actual al Franței). Această dificultate poate fi depășită printr-o examinare atentă a acestor descripții. Ideea de la care pleacă Russell este aceea că deși sintagmele denotative nu au un sens prin ele însele, propozițiile în care ele apar ca și componente, au un înțeles. În felul acesta dificultățile legate de denotare sunt rezultatul unei analize greșite a propozițiilor care conțin asemenea sintagme denotative<sup>1</sup>.

Pentru a elimina dificultățile determinate de descripția hotărâtă „regele actual al Franței” trebuie analizată structura logică a unei propoziții în care această expresie intervine. Pentru a analiza propoziția „Regele actual al Franței este chel”, în limbajul logicii predicatelor este nevoie să se țină seama de următoarele:

- 1) pentru ca expresia „regele actual al Franței este chel” să poată juca rolul de subiect sau expresie a argumentului trebuie să existe un obiect care să îi corespundă;
- 2) deoarece expresia amintită este o descripție definită, așa cum ne sugerează prezența articolul hotărât, obiectul denotat trebuie să fie unul singur;
- 3) trebuie să existe un obiect care să aibă caracteristica pe care o indică predicatul (aceea de „chel”) și care să coincidă cu referința descripției hotărâte pentru ca propoziția să fie adevărată. Potrivit acestor condiții propoziția „Regele actual al Franței este chel” se

<sup>1</sup> Bertand Russell, *op. cit.*, p. 94.



descompune într-o conjuncție de trei propoziții de existență:

- a) regele actual al Franței există;
- b) nu există mai mult decât un rege al Franței;
- c) nu există nimic care să fie atât regele Franței, cât și să nu fie chel<sup>1</sup>.

Ținând cont de condițiile de mai sus, propoziția „regele actual al Franței este chel” este transcrisă în logica predicatelor, de către Ionel Narița, în felul următor:

$$(\exists c)((x)(Kx \equiv ((x=c) \& Bc)))$$

Aceasta se citește: există un lucru  $c$ , astfel încât, pentru orice  $x$ ,  $x$  este regele actual al Franței numai dacă  $x$  este identic cu  $c$  și  $c$  este chel. Din moment ce nu există nici un obiect care să fie regele actual al Franței, înseamnă că propoziția „Regele actual al Franței există” este falsă și, la rândul ei, propoziția „Regele actual al Franței este chel” este falsă, din moment ce este o conjuncție în care intervine o propoziție falsă<sup>2</sup>. Observăm cum rezolvă Russell problema descripțiilor hotărâte care în aparență, datorită formei lor, denotă ceva. Dacă sunt luate izolat acestea nu pot fi eliminate, acest lucru se poate face incluzându-le în propoziții pe care urmează să le analizeze în logica predicatelor. Descripția este înlocuită cu o expresie cuantificată existențial, care la rândul ei poate fi eliminată. Problema care stătea în spatele dificultății descripțiilor este că aparentei asemănări gramaticale a unor expresii nu îi corespunde și o asemă-

<sup>1</sup> Vezi Ionel Narița, *Curs de filosofia limbajului*, Partea a II-a, Tipografia Universității de Vest din Timișoara, Timișoara, 2000, pp. 23-24.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 24.

nare la nivelul structurii logice. Dificultatea poate fi eliminată printr-o analiză logică a limbajului.

Analog cu exemplul regelui actual al Franței se poate pune întrebarea dacă „există vampiri” și prin aceasta ne întrebăm de fapt: dacă există vre-un obiect în realitate care poate satisface proprietățile asociate descripției vampiri. Dacă nu există un astfel de obiect putem să considerăm că nu există o astfel de entitate. O propoziție care afirmă existența unui vampir afirmă de fapt că există ceva în realitate corespunzător acestei descripții, iar o propoziție care neagă existența unui vampir afirmă de fapt că nu există în realitate ceva care să corespundă acestei descripții. Dacă spunem *Regele actual al Franței nu există* și după aceea suntem întrebați: *cine este acela care nu există?* vom răspunde: *este regele actual al Franței*. Făcând acest lucru atribuim un fel de existență regelui chiar dacă nu există nici un rege actual al Franței. În diferite cazuri, noi nu vorbim despre existența sau nonexistența anumitor obiecte, ci mai degrabă dacă avem sau nu exemplificări a acelor descripții<sup>1</sup>.

Rămâne să ne ocupăm în continuare de propozițiile existențiale de genul „Regele actual al Franței există”. Este greu de considerat că o asemenea propoziție nu are înțeles, că ea nu comunică nici o informație și mai mult decât atât intuiția ne îndeamnă să o considerăm ca falsă și să dăm crezare contradicției ei „Regele actual al Franței nu există”.

Teoria existenței propusă de Russell dă sens propozițiilor de genul „Regele actual al Franței există”. Funcția propozițională  $x$  este astăzi rege al Franței este satisfăcută unic. Spunem de fapt că: a) există un  $x$  care este rege al Franței și b) oricare ar fi  $y$ , dacă  $y$  este astăzi rege al Franței, atunci  $x=y$ .

<sup>1</sup> Michael Palmer *The Question of God*, Routledge, 2001, p. 14.



După Miroiu, în această analiză a propozițiilor existențiale termenul „există” a dispărut, deși, s-ar putea replica faptul că ideea de existență s-a introdus pe ușa din spate prin folosirea cuantificatorului existențial. Totuși, convingerea lui Russell este că în limbajul comun termenii „existență” și „există” sunt folosiți confuz lucru care are drept efect dificultăți de natură sintactică și metafizică<sup>1</sup>.

Poziția lui Russell este aceea că existența este exprimată doar prin cuantificatorul existențial. Toate propozițiile limbajului natural care vorbesc despre existență pot fi traduse în propoziții care implică doar cuantificatorul existențial, nefiind nevoie de folosirea predicativă pentru „există”. În concepția lui Russell „există” trebuie înțeles drept „este un  $x$  ca și acela” – afirmațiile existențiale pot fi traduse după acest model<sup>2</sup>.

Vom urmări în continuare care sunt consecințele teoriei descriției și teoriei existenței asupra argumentului ontologic. În „On Denoting”, Russell consideră că expresia „Dumnezeu” funcționează ca o descriție, ca un substitut pentru: „ființa de o supremă perfecțiune”. Pentru a invalida argumentul ontologic, Russell procedează astfel. Mai întâi, el îl reformulează ca:

(1b) Ființa de o supremă perfecțiune are toate perfecțiunile.

(2b) Existența este o perfecțiune.

Deci:

(3b) Ființa de o supremă perfecțiune există.

Al doilea pas constă în a analiza premisa (1 b), apelând

<sup>1</sup> Vezi Adrian Miroiu, *Argumentul ontologic*, p. 134. A. Miroiu transcrie formal propoziția în felul următor:  $(\exists x)(R(x) \& (\forall y)(R(y) \supset (x=y)))$ .

<sup>2</sup> Colin McGinn, *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2000, p. 19.

la teoria descrițiilor, în:

(1.b.1) Există o singură entitate  $x$  astfel încât ea este de o supremă perfecțiune

și

(1.b.2.) Acea entitate  $x$  are toate perfecțiunile.

Premisa (2b) rămâne neschimbată; în schimb, concluzia va trebui să fie:

(3'b) Acea entitate  $x$  există.

Russell observă că pentru a putea conchide pe (3'b) e nevoie ca premisele să fie acceptate. Dar premisa (1.b.1) nu are nici o demonstrație. Argumentul nu e concluziv, fiindcă el porcede dintr-o premisă care ea însăși trebuie probată. Mai mult decât atât, după Adrian Miroiu, Russell ar fi putut să sprijine și în altă direcție obiecția la adresa premisei (1.b.1). Astfel, concluzia (3') ar fi putut fi analizată potrivit teoriei existenței. Se poate observa că analiza ei este identică cu propoziția (1.b) – care funcționează și ca premisă. În aceste condiții argumentul ontologic poate cădea sub acuzația de circularitate: căci premisele lui presupun adevărul concluziei<sup>1</sup>.

În ceea ce privește conceptul de **ființă necesară**, Russell consideră că acest cuvânt *necesar* poate fi aplicat semnificativ propozițiilor analitice. Russell ar putea accepta o ființă necesară dacă ar exista o ființă a cărei negație în ceea ce privește existența ar fi auto-contradictorie. Lui Russell i se pare imposibil de conceput o *ființă a cărei esență implică existența* și referindu-se la existență, afirmă că un subiect numit nu poate fi cu adevărat afirmat că există ci doar ca un subiect descris<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Adrian Miroiu, *op. cit.*, pp. 140-141.

<sup>2</sup> Bertrand Russell, *Bertrand Russell on God and Religion*, Editura Prometheus Books, Buffalo, 1986, p. 5.



Atât Frege cât și Russell l-au continuat și l-au completat pe Immanuel Kant în convingerea acestuia că existența nu este un predicat real, Frege considerând existența este de fapt un predicat de ordinul al doilea (care se referă la un concept), iar Russell a articulat pozițiile acestora considerând că existența trebuie privită ca o proprietate a funcțiilor propoziționale.

J.J.C. Smart afirmă și el în continuarea lui Russell și Frege că existența nu este o proprietate. Prin analogie „a mârâi” este o proprietate a tigrilor și a spune că „tigrii domestici mârâie” înseamnă a spune ceva despre tigrii domestici, dar a spune că „tigrii domestici există” nu înseamnă a spune ceva despre tigrii domestici, ci a spune că acești tigrii există. Profesorul G.E. Moore<sup>1</sup> subliniase această diferență între existență și o proprietate precum proprietatea de a fi „domestic”; iar o propoziție precum „anumiți tigrii nu mârâie” are un sens clar pentru noi dar o propoziție precum „anumiți tigrii domestici nu există” nu are un înțeles clar. Verbul „a exista” ne conduce spre lumea pur conceptuală<sup>2</sup>.

Prin teoriile sale Russell își pune problema dacă construcția „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput” este exemplificat în vre-un fel și în vre-un loc din existență (și nu dacă existența trebuie sau nu predicată despre Dumnezeu). Argumentul ontologic pare că se bazează pe o gramatică greșită: se confundă un predicat gramatical cu un predicat real; existența ipotetică cu existența actuală. Dacă existența nu este un predicat real, așa cum susține Kant, atunci nu va fi

<sup>1</sup> Vezi G.E. Moore, *Is existence a predicate?*, Proceedings of the Aristotelian Society, volume XV, 1936 în Alvin Plantinga, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Anchor Books, New York, 1965, pp. 71-85.

<sup>2</sup> J.J.C. Smart, „The Existence of God”, în Timothy A. Robinson (ed.), *God*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2002, p. 138.

destul pentru Anselm și Descartes să arate ce este nevoie pentru Dumnezeu să fie Dumnezeu sau ce constituie o descripție corectă a atributelor sale<sup>1</sup>.

În ceea ce privește existența, Frege și Russell, inspirați de Kant, au susținut că „x există” nu este un predicat real. Punctul de vedere a lui Frege a fost că existența nu este un predicat de nivelul întâi, unul care exprimă proprietatea obiectelor, ci un predicat de nivelul al doilea, unul care explică o proprietate a unui concept. Poziția sa a încercat să arate că o propoziție de genul „Fs există” trebuie înțeleasă ca exprimând ceva despre conceptul F și anume că are cel puțin o instanță. Russell spunea de asemenea că existența este în mod esențial o proprietate a funcțiilor propoziționale. Richard Mendelsohn consideră că se pot exprima două principii care sintetizează concepția lui Frege și Russell despre existență:

- (1) a spune că „Fs există” înseamnă a spune că „acolo sunt Fs” și a nega că „Fs există” înseamnă a spune că acolo „nu este nici un Fs”;
- (2) • „x există” nu este un predicat de treapta întâi;  
• existența nu este o proprietate a obiectelor ci a proprietăților;  
• existența este exprimată complet prin înțelesul cuantificatorului „acolo este”<sup>2</sup>.

Cu toate acestea trebuie recunoscut că tratarea problemei existenței și implicit a argumentului ontologic din perspectiva logicii sub influența teoriei descripției a lui Russell și a

<sup>1</sup> Michael Palmer, *op. cit.*, p. 15.

<sup>2</sup> Richard Mendelsohn, *The Philosophy of Gottlob Frege*, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 102-103.



teoriei lui Frege referitor la concepte a adus o lumină nouă în debaterile filosofice contemporane.

Dacă ne punem întrebarea cât de convingătoare este locuțiunea „Dumnezeu există”, se poate afirma că „x există” este o cale înșelătoare din punct de vedere logic de a spune că descripția sau definiția implicată se aplică unei realități. Este corect mai departe să punem întrebarea dacă definiția lui Dumnezeu are sau îi lipsește o instanță și nu dacă Dumnezeu are sau nu proprietatea existenței. În acest sens analiza lui Russell asupra conceptului existenței, scoate în evidență faptul că enunțuri precum „Dumnezeu există” implică greșeli în folosirea sau scrierea limbajului<sup>1</sup>.

O concepție interesantă a unui reprezentant al filosofiei analitice vine în contradicția opiniilor formulate de Kant, Frege și Russell. Atunci când ne referim la existența indivizilor existența acestora nu are nevoie de existența altor indivizi deoarece există întotdeauna proprietăți reprezentante a acelor indivizi. În legătură cu proprietățile și existența acestora, trebuie să postulăm alte proprietăți sub care primele să cadă – trebuie să avem o serie infinită de proprietăți care să susțină existența unei singure proprietăți, dar în realitate nu există o astfel de serie. Deoarece se consideră că fiecare lucru existent trebuie să cadă sub o proprietate sau alta, se consideră implicit că nimic nu există dacă nu există o proprietate sub care să cadă (alta decât existența). Este exclusă astfel existența unui lucru care nu are cel puțin o proprietate. Colin McGinn consideră că nu există o contradicție evidentă în această existență deși se poate vorbi de o imposibilitate metafizică: *x există și x nu are nici o proprietate*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> John Hick, *op. cit.*, p. 1.

<sup>2</sup> Colin McGinn, *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 25-29.

Colin McGinn acceptă că existența nu este o proprietate perceptibilă, dar de aici nu decurge că nu ar fi o proprietate: este o proprietate, dar o proprietate specială. Existența trebuie considerată o proprietate universală raportat la ceea ce există și care are prin natura ei această caracteristică de a nu fi perceptibilă. Raportat la „contribuțiile” aduse de autorii menționați în acest capitol, McGinn consideră că nu există o obiecție solidă asupra perspectivei că existența funcționează ca și o proprietate de ordinul I a obiectelor<sup>1</sup>.

În privința religiilor Russell și-a menținut ideea dobândită în anii adolescenței, și anume că acestea au un conținut ideologic eronat iar rolul lor nu este constructiv pentru societate. Argumentele dogmelor religioase sunt fie inacceptabile din punct de vedere empiric, fie conțin premise îndoielnice<sup>2</sup>.

Un punct important în dezvoltarea atitudinii religioase la Russell a avut loc pentru Russell la vârsta de 18 ani și care după spusele lui l-a convins să devină ateist. Citind „autobiografia” lui John Stuart Mill, Russell a descoperit că la întrebarea „cine m-a creat” nu se poate răspunde deoarece această întrebare sugerează o altă întrebare: „cine l-a creat pe Dumnezeu”<sup>3</sup>.

Este foarte interesant felul în care Russell îi răspunde părintelui Copleston ținând cont de ironia cu care a criticat de-a lungul timpului argumentele clasice în favoarea existenței lui Dumnezeu: „nu pretind în mod dogmatic că nu există un Dumnezeu, pretind că nu știu dacă există. Pot lua drept bună o

<sup>1</sup> *Idem*, p. 45.

<sup>2</sup> Petru Berar, „Bertrand Russell – filosof critic al religiei”, în Bertrand Russell *De ce nu sînt creștin*, traducere de Mihaela Iacob, Editura Minerva, București, 1980, p. 14.

<sup>3</sup> Bertrand Russell, *Autobiografie*, traducere de Adina Arsenescu, Editura Politică, București, 1969, p. 63.



relatare sau alta și descopăr că se spun fel de fel de lucruri, dar desigur că nu acceptați relatări despre demoni, diavoli, și câte altele despre care se vorbește cu aceeași intonație a vocii și cu aceeași convingere. Iar misticul, dacă viziunea sa este veridică este probabil convins de existența Diavolului dar eu nu știu dacă există”<sup>1</sup>.

Pentru Copleston o ființă „contingentă” este o ființă care nu conține în ea însăși rațiunea deplină a existenței sale. O ființă „necesară” pe de altă parte, înseamnă o ființă care trebuie și nu poate să nu existe. Cuvintele părintelui Copleston ating problematica argumentului ontologic; că există o ființă a cărei esență implică existența și că existența unei astfel de ființe este analitică. Acest lucru i se pare imposibil lui Russell, care își pune întrebarea ce se înțelege prin existență. Pentru el un *subiect numit* nu poate fi niciodată considerat a exista în mod semnificativ, ci doar un subiect descris, iar existența acestora nu este în mod sigur un predicat. În acest punct Russell este întrebat (pornind de la un exemplu care poate fi considerat greșit gramatical – *T. S. Eliot există* – ar fi trebuit să se spună mai degrabă *cel care a scris „Crima din Catedrală” există*) dacă o propoziție precum „cauza lumii există” este lipsită de sens. Propoziția enunțată are un sens pentru Russell, dar în cazul în care vom spune „Da, Dumnezeu este cauza lumii” Dumnezeu este folosit ca nume propriu iar enunțul „Dumnezeu există” nu va fi o afirmație cu sens; nu poate fi o propoziție analitică ori de câte ori vom spune că un anumit lucru există. În cazul în care alegem un subiect precum „pătratul rotund existent” propoziția „pătratul rotund

<sup>1</sup> Bertrand Russell, *De ce nu sînt creștin*, traducere de Mihaela Iacob, Editura Minerva, București, 1980, p. 157.

existent există” poate părea o propoziție analitică dar totuși nu există un astfel de pătrat<sup>1</sup>.

La afirmația că se poate face aceeași construcție pentru ființa necesară ca și în cazul pătratului rotund, Copleston îi amintește lui Russell că pentru el are un înțeles precis afirmația că o ființă necesară este o ființă care trebuie să existe și nu poate să nu existe în vreme ce pentru Russell afirmația nu are nici un înțeles. Nuanțând poziția sa, Russell este de părere că există o ființă a cărei esență presupune existența dar noi nu putem cunoaște această esență. Atunci când descriem o persoană rămâne deschisă întrebarea dacă acea persoană este imaginară sau reală oricât de completă este descrierea pe care o facem. În cazul lui Dumnezeu definit drept „ființa cea mai perfectă” se susține că esența implică existența deoarece o ființă care posedă toate perfecțiunile este mai bună dacă există decât dacă nu există pentru că dacă nu ar exista El nu ar mai fi „ființa cea mai perfectă”. În concepția lui Leibniz acest concept se cere suplimentat cu o demonstrație că Dumnezeu, astfel definit este posibil<sup>2</sup>.

În perspectiva capitolului următor trebuie precizat că stilul analitic de filosofare, așa cum a fost prezentat prima dată unui public larg de către Russell în celebra lucrare „Problemele filosofiei”, se află în opoziție cu: (1) filosofia de sistem – acesta pretinde să ofere o cunoaștere prin rațiune pură independent de experiență a lumii ca întreg (Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel); (2) o filosofie care pornește de la cunoștințe științifice despre realitatea naturală și umană și încearcă să se ridice prin generalizări până la nivelul unor aserțiuni despre realitate ca întreg

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 146-147.

<sup>2</sup> Bertrand Russell, *Istoria filosofiei occidentale*, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 2005, p. 100.



(metafizica inductivă). Înnoirea pe care o propune Russell viza o înnoire metodologică fiecare problemă filosofică trebuind să fie considerată o problemă ce solicită clarificarea analitică<sup>1</sup>.

Un demers esențial în ceea ce privește analiza filosofică este analiza conceptuală sau clarificarea logică a conceptelor. Această analiză este un instrument puternic al descoperirii și al criticii filosofice, fiind folosită de Russell pentru precizarea conceptului cunoașterii. Prin contribuțiile aduse de acesta în „Problemele filosofiei” se marchează începutul filosofiei analitice a cunoașterii. După experiența câștigată în urma studierii fundamentelor matematicii Russell a ajuns la concluzia că filosofia poate fi reînnoită printr-o utilizare consecventă a instrumentelor de clarificare conceptuală pe care le găsim în logică. Exploatarea acestor capacități ne poate ajuta să scoatem la iveală anumite greșeli de gândire sau confuzii conceptuale pe care se sprijină uneori construcții importante ale filosofiei clasice<sup>2</sup>.

Astăzi, în sens larg, filosofii care îmbrățișează acest stil de filosofare preferă clarificările atente ale diferitelor concepte, pun preț pe rigoare și se folosesc adesea de instrumentele logicii și se argumentează explicit puncte de vedere contestate sau enunțate.

<sup>1</sup> Mircea Flonta „Prefață” la Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, traducere de Mihai Ganea, Editura All, București, 1995, pp. 8-9.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 10-11.

#### Capitolul 4

### Aspecte noi ale argumentului ontologic în filosofia analitică

Interpretarea modală a argumentului ontologic reprezintă, în special în filosofia contemporană de factură analitică, o direcție fructuoasă de abordare a problemei, care deschide la rândul ei calea pentru dispute filosofice extrem de interesante. Mai întâi vom urmări specificul acestei abordări a argumentului ontologic, după care vom continua cu câteva variante modale care s-au remarcat în istoria acestei problematice. Dintre filosofi moderni ne va reține atenția Leibniz, care oferă o nouă interpretare a argumentului (care deschide calea spre argumentele modale viitoare), diferită de varianta lui Descartes, care făcuse deja carieră în epocă, iar din filosofia contemporană, vom insista asupra a trei contribuții remarcabile: Norman Malcolm, Alvin Plantinga și Charles Hartshorne. Acestuia din urmă îi vom rezerva un capitol separat, deoarece contribuția sa la adresa argumentului ontologic este cea mai importantă din ultimul secol și oferă o variantă unică și originală de reformulare a argumentului ontologic anselmian.

Argumentele ontologice modale se bazează pe logica modală în care se exprimă. Se încearcă să se demonstreze existența lui Dumnezeu pornind de la orice lume posibilă. În „Despre pluralitatea lumilor”, David Lewis apără teza conform căreia,



lumea noastră nu este singura lume posibilă. El pledează pentru un realism modal, care susține că lumea noastră nu este decât una din numeroasele lumi posibile. Din moment ce teiștii susțin că Dumnezeu există în orice lume posibilă, o principală diferență între teza acestora și a lui Lewis este că trebuie să existe un corespondent al lui Dumnezeu în fiecare din aceste lumi<sup>1</sup>.

În ceea ce privește lumea actuală Lewis consideră că „orice ar însemna să numești o lume actuală, ar fi de dorit să se înțeleagă că lumea din care facem parte este chiar lumea actuală. Cu alte cuvinte, ceea ce se întâmplă realmente reprezintă ceea ce are loc aici. Acesta constituie una dintre modalitățile posibile de existență ale unei lumi. Alte lumi constituie alte posibilități, adică posibilități neactualizate. Dacă există mai multe lumi, iar fiecare modalitate posibilă de existență a unei lumi constituie un mod de existență al unei anumite lumi, atunci de fiecare dată când lucrurile stau într-un anume fel, există o lume în care lucrurile stau în felul respectiv”<sup>2</sup>.

Referindu-se la necesitate, Lewis este de părere că necesitatea „înseamnă cuantificare universală. În mod necesar, toate lebedele sunt păsări dacă și numai dacă, pentru orice lume posibilă  $w$ , toate lebedele sunt păsări. Altfel spus: dacă și numai dacă toate lebedele, indiferent de lume, sunt păsări. Ceea ce este imposibil nu are loc în nici o lume posibilă și ceea ce este contingent are loc în unele lumi, dar nu în altele”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vezi David Lewis, *Despre pluralitatea lumilor*, traducere de Oana Gabor Șoimu, Editura Tehnică, București, 2006.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 31.

#### 4.1. Varianta modală a lui Leibniz

O primă variantă care poate fi numită modală a argumentului ontologic îi aparține lui Leibniz. Acesta pornește de la o încercare de a rezolva neajunsurile principalelor variante ale argumentului ontologic existente în vremea sa, cea a lui Anselm și cea a lui Descartes, și de a depăși criticile scolasticilor în frunte cu Toma D'Aquino. Punctele slabe ale versiunilor anterioare ale argumentului ontologic puteau fi întărite printr-o raportare corespunzătoare la posibilitatea: a fi posibil înseamnă a fi necesar, atâta timp cât contingenta nu poate fi atribuită ființei perfecte<sup>1</sup>.

Un filosof care merită menționat datorită contribuțiilor aduse argumentului ontologic și datorită conceptului „posibilității” este Ralph Cudworth. El a ajuns la o bună înțelegere a structurii modale prezente în argumentul anselmian și a reușit acest lucru fără să își extragă ideile din *Proslogion III* sau din *Replicile date de către Anselm lui Gaunilon*. Sursa lui Cudworth se pare că a fost Descartes, doar că el exprimă considerațiile modale mult mai explicit decât felul în care se exprimă Descartes. El observă că ceva ce nu poate să existe contingent, nici nu poate în mod contingent eșua să existe; astfel încât a-i nega existența înseamnă a-i aserta imposibilitatea: „Dacă Dumnezeu, sau o ființă perfectă, în a cărei esență este conținută existența necesară, a fi posibil sau în nici un fel imposibil [...] dacă Dumnezeu era posibil și totuși să nu fie, atunci El nu este o ființă necesară ci una contingentă ceea ce este contrar cu ipoteza”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Adrian Niță, „Posibilitate și existență. Argumentul ontologic la Leibniz și Kant”, în Ion Tănăsescu, *Argumentul ontologic. Aspecte tradiționale și interpretări moderne*, Editura Pelican, Giurgiu, 2004, p. 103.

<sup>2</sup> Ralph Cudworth, *The True Intellectual System (London, 1895)*, vol. III, p. 49, apud Charles Hartshorne, *Anselm's Discoveries: Re-*



Ideile care stau la baza argumentul lui Leibniz ar putea fi rezumate în felul următor: „că Dumnezeu este posibil este o premisă ce abia trebuie dovedită: pe de altă parte putem să admitem această premisă, căci dacă nu am face așa, ar însemna că am presupune că există o dovadă efectivă a imposibilității lui Dumnezeu”<sup>1</sup>. Ceea ce trebuie, deci, argumentat este că Dumnezeu este posibil și aici se vor concentra eforturile lui Leibniz. Argumentul ontologic în varianta lui Leibniz poate fi rezumat în felul următor:

- „(1) Dumnezeu este ființa necesar existentă
- (2) Dumnezeu este posibil
- (3) Dacă este posibilă o ființă necesar existentă, atunci  
acea ființă există.

În concluzie:

- (4) Dumnezeu există”<sup>2</sup>.

Leibniz a arătat că ideea de Dumnezeu este posibilă. Argumentul ontologic arată că dacă existența este o perfecțiune, atunci Dumnezeu există. Acest lucru depinde de socotirea existenței ca un predicat, iar Leibniz face acest lucru, deși admite unele diferențe între existență și alte predicate. În orice propoziție predicatul rămâne în afara subiectului (cu excepția existenței), iar în cazul existenței, aceasta este inclusă în subiect doar când subiectul este Dumnezeu. Russell consideră că Leibniz ar fi trebuit să susțină că existența nu este deloc un predicat atât timp cât două subiecte, unul având un predicat dat și celălalt neavând acest predicat dat nu pot fi exact la fel. Ar fi trebuit,

*examination of the Ontological Argument for God's Existence*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1965, p. 177.

<sup>1</sup> Adrian Miroiu, *Argumentul ontologic. O cercetare logico-filosofică*, Editura All, București, 2001, p. 231.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 237.

din punctul său de vedere, să ajungă la concluzia lui Immanuel Kant că existența nu este un predicat iar nonexistența lui Dumnezeu nu este auto-contradictorie<sup>1</sup>.

Din moment ce conceptele centrale ale acestui argument sunt cele de *posibilitate* și *necesitate*, argumentul lui Leibniz poate fi văzut ca o versiune modală a argumentului ontologic. Cele două noțiuni sunt corelate deoarece pot fi definite una prin cealaltă. Putem spune că existența lui Dumnezeu este necesară dacă și numai dacă nu este posibil ca Dumnezeu să nu existe sau putem spune că existența lui Dumnezeu este posibilă dacă și numai dacă nu este necesar să nu existe. Mai mult decât atât „așa cum două sau mai multe lucruri sunt numai atunci posibile dacă sunt susceptibile de coexistență, la fel și mai multe lumi sunt inteligibile numai ca lumi posibile. Căci în perspectiva logicii, posibilul se întinde mai departe decât actualul, întrucât orice lucru este posibil dacă nu este contradictoriu în sine”<sup>2</sup>.

În „Monadologia”, Leibniz afirmă că „Dumnezeu singur (sau ființa necesară) are acest privilegiu de a trebui să existe, dacă este posibil. Și deoarece nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine nici o mărjire, nici o negație și, în consecință, nici o contradicție, aceasta ajunge pentru a cunoaște *a priori* că Dumnezeu există. Existența lui Dumnezeu am mai dovedit-o și prin realitatea adevărilor eterne. Am dovedit-o însă și a posteriori, de vreme ce există fapte contingente, iar acestea nu pot avea rațiunea lor ultimă, adică sufi-

<sup>1</sup> Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, George Allen & Unwin, Londra, 1951, pp. 174-175.

<sup>2</sup> Alexandru Boboc, „Ideea lumilor posibile și reconstrucția modernă în filosofie”, în Mircea Flonta, *Descartes - Leibniz: Ascensiunea și posteritatea rationalismului classic*, Editura Universal Dalsi, București, 1998, p. 190.



cientă, decât în ființa necesară, care își are temeiul existenței sale în ea însăși”<sup>1</sup>.

Leibniz aduce o obiecție argumentului cartezian legată de folosirea confuză a expresiei *a avea o idee despre*. Dacă înseamnă doar *este prezentă în minte*, atunci nu suntem îndreptățiți să spunem dacă este o idee posibilă sau nu. O ființă perfectă care există cu necesitate poate fi sau nu poate fi o idee posibilă. Nu putem ști până nu analizăm noțiunea complet. Leibniz consideră că nu toate proprietățile sunt posedate în perfecțiune (în cel mai mare grad). Este o auto-contradicție în conceptul de *cea mai mare mărime*, *cea mai mare viteză* – în special în conceptele care au legătură cu spațiul și timpul dar nu este o auto-contradicție în conceptele de *cea mai mare cunoaștere*, *cea mai mare bunătate*<sup>2</sup>.

Se pune adesea întrebarea pe ce s-a sprijinit Leibniz când a considerat că argumentul ontologic arată că în cazul în care o ființă necesară este posibilă atunci există în mod real? Totul pornește de la premisa că existența posibilă a unui lucru și esența aceluiasi lucru sunt inseparabile. Dacă există adevărul uneia, există și adevărul celeilalte. Întrucât esența lui Dumnezeu și existența sa sunt inseparabile se poate concluziona că posibila existență a lui Dumnezeu și existența sa reală sunt inseparabile. Atunci când Leibniz afirmă că esența lui Dumnezeu și existența sa reală sunt inseparabile, el încearcă să demonstreze acest lucru prin perfecțiunea supremă a lui Dumnezeu, iar apoi mai simplu, prin faptul că Dumnezeu este definit simplu ca ființă necesară. Cea mai importantă obiecție se poate aduce astfel: dacă esența

<sup>1</sup> Gottfried W. Leibniz, *Monadologia*, traducere de Floru Constantin, Editura Humanitas, București, 1994, p. 66.

<sup>2</sup> Ruth Lydia Saw, *Leibniz*, Penguin Books, Harmondsworth, 1954, p. 81.

și astfel posibilitatea unui Dumnezeu necesar sunt inseparabile de existență sau chiar de existența necesară, nu explică și faptul că ceva despre existența reală a acelei ființe decurge din simpla posibilitate<sup>1</sup>.

Atât în cazul lui Russell, cât și în cazul lui Leibniz, aceștia își modifică pozițiile în operele de maturitate, Russell în mod evident asupra religiei (poziție care se poate considera schimbată cu 180 de grade), iar Leibniz în ceea ce privește conceptul „perfecțiunii”.

Obiecție se referă la faptul că Leibniz a neglijat o posibilă alternativă când a afirmat că dacă nu avem esența unui Dumnezeu necesar, nu există nici o posibilitate de existență a unei astfel de ființe. Chiar dacă în fapt nu avem nici o esență din care existența necesară a lui Dumnezeu să decurgă, poate s-ar fi putut să fie o astfel de esență. Ar fi posibil ca existența lui Dumnezeu să fie necesară chiar dacă este în fapt nici necesară și nici actuală<sup>2</sup>.

Kurt Godel a formulat o versiune a argumentului ontologic fiind inspirat de opera lui Leibniz, versiune nepublicată de Godel, dar prezentată de către Sobel (1987) și Anderson (1990). Argumentul în forma prezentată de Anderson decurge în felul următor:

Definiția 1: x este precum Dumnezeu dacă x are ca și proprietăți doar acelea care sunt pozitive.

Definiția 2: A este o esență a lui x dacă pentru orice proprietate B „x posedă B în mod necesar dacă A determină B.

<sup>1</sup> Robert Merrihew Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, New York, 1994, p. 139.

<sup>2</sup> *Ibidem*.



Definiția 3:  $x$  există în mod necesar dacă fiecare esență a lui  $x$  este în mod necesar exemplificată.

Axioma 1: Dacă o proprietate este pozitivă, atunci negația sa nu este pozitivă.

Axioma 2: Orice proprietate determinată de o proprietate pozitivă este pozitivă.

Axioma 3: Proprietatea de a fi precum Dumnezeu este pozitivă.

Axioma 4: Dacă o proprietate este pozitivă atunci este necesar pozitivă.

Axioma 5: Existența necesară este pozitivă.

Teorema 1: Dacă o proprietate este pozitivă atunci este consistentă (posibil exemplificată).

Corolara 1: Proprietatea de a fi precum Dumnezeu este consistentă.

Teorema 2: Dacă ceva este precum Dumnezeu, atunci proprietatea de a fi precum Dumnezeu este o esență a acelui lucru.

Teorema 3: În mod necesar, proprietatea de a fi precum Dumnezeu este exemplificată<sup>1</sup>.

În argumentul lui Godel se pune accent pe proprietățile pozitive care trebuie privite drept proprietăți prea-măritoare. Doar Dumnezeu este ființa care are ca proprietăți esențiale toate proprietățile pozitive în cel mai înalt grad. Fiind date mai multe axiome în ceea ce privește proprietățile pozitive se poate demonstra că un individual posibil poate avea aceeași proprietate

<sup>1</sup> Vezi A. Anderson, „Some Emendations of Godel's Ontological Proof”, în *Faith and Philosophy*, nr. 7, pp. 291-303, apud Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995, pp. 214-215.

de a fi precum Dumnezeu. Existența necesară este o proprietate pozitivă și într-o lume posibilă aceea ființă care este precum Dumnezeu există cu necesitate (iar în sistemul modal  $S_5$  aceea ființă există în lumea actuală)<sup>1</sup>.

Mulți și-au pus întrebarea dacă Leibniz a avut sau nu cunoștință de lucrarea „Proslogion” a lui Anselm. Charles Hartshorne presupune că Leibniz nu a avut de-a face cu această operă. Lui Leibniz îi era clar că dacă știm ceva despre Dumnezeu, știm că acesta nu putea să existe în mod contingent<sup>2</sup>.

Necesitatea lui Dumnezeu îi aparține acestuia în mod distinctiv, nimic altceva nu are o astfel de necesitate ultimă. Existența lui Dumnezeu, singura printre existențele individuale, reprezintă un adevăr *a priori*, iar celelalte adevăruri ale existențelor individuale nu sunt *a priori*. Leibniz susține că pentru Dumnezeu, toate adevărurile sunt eterne și *a priori*. Dar astfel, claritatea și punctul de plecare a lui Leibniz sunt pierdute. Pentru a favoriza adevărul *a priori* al teismului, înseamnă de fapt a nu favoriza adevărul *a priori* al lucrurilor în general. Din perspectiva lui Hartshorne, Spinoza și chiar Anselm au persistat în această eroare de a considera că în Dumnezeu toate adevărurile sunt conținute în mod nesfârșit într-o viziune *a priori* asupra esenței Divine<sup>3</sup>.

În cazul ideii de Dumnezeu, din această idee (dacă-l considerăm pe Dumnezeu drept *acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit*) decurge existența sa, astfel existența este pri-

<sup>1</sup> Michael Geetings, *Godel's ontological argument: a reply to Oppy*, *Analysis*, 59.4, 1999, p. 309.

<sup>2</sup> Charles Hartshorne, *Anselm's Discoveries: Re-examination of the Ontological Argument for God's Existence*, Open Court Publishing Company, 1965, p. 178.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 192.



vită ca o perfecțiune și prin urmare poate fi afirmată ca un predicat a lui Dumnezeu. În realitate rezultă numai că „dacă Dumnezeu este posibil atunci el există”. În „Disertația metafizică”, Leibniz încearcă să arate că Dumnezeu există cu necesitate:

„Dumnezeu este ființa absolut perfectă.

Existența necesară este o perfecțiune.

Deci dacă Dumnezeu există atunci există cu necesitate”<sup>1</sup>.

Din perspectiva lumilor posibile, dacă avem trei lumi posibile  $W_1$ ,  $W_2$ ,  $W_3$  cărora le corespund obiectele  $a$ ,  $b$  și  $c$  astfel încât în  $W_1$  să fie  $a$ , în  $W_2$  să fie  $a$  și  $b$ , iar în  $W_3$   $a$ ,  $b$  și  $c$ , dacă notăm Dumnezeu cu  $a$  atunci nu este numai posibil ca Dumnezeu să existe, ci trebuie să existe cu necesitate. Dacă  $W_1$  este lumea actuală, atunci Dumnezeu nu este numai posibil sau actual, ci el există în toate lumile posibile. Varianta propusă de Leibniz încearcă să arate că dacă termenul „Dumnezeu” este posibil (dacă-l găsim într-o lume) îl găsim în toate lumile posibile, deși ar putea să aibă nume diferite. Încearcă să se arate că oricare ar fi lumea posibilă, Dumnezeu există în lumea aceea. Construcția lui Leibniz poate fi sintetizată în felul următor:

1. Dacă o ființă necesară nu este posibilă, atunci nici o ființă nu este posibilă (supoziție).
2. Dacă definiția unui concept este necontradictorie, atunci o ființă ce exemplifică conceptul este posibilă (supoziție).
3. Există instanțe de definiții de concepte necontradictorii.
4. Deci o ființă ce exemplifică conceptul este posibilă.
5. Deci o ființă necesară este posibilă<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Adrian Niță, „Posibilitate și existență. Argumentul ontologic la Leibniz și Kant”, în Ion Tănăsescu (ed.) *Argument ontologic*, Editura Pelican, Giurgiu, 2004, pp. 103-104.

În studiul său, Adrian Niță arată de ce critica efectuată de Kant nu reușește să atingă și să răstoarne argumentul ontologic propus de Leibniz. Este bine cunoscută afirmația lui Kant că „existența nu este un predicat real” și au fost multe interpretări asupra a ceea ce trebuie înțeles printr-un predicat real. Dacă prin predicat real înțelegem un predicat obișnuit, atunci critica lui Kant nu afectează argumentul lui Leibniz, deoarece acesta vorbește de cele mai multe ori de existența necesară și nu de existență. Dacă prin predicat real se înțelege un predicat de ordinul doi atunci Kant afirmase de fapt că „existența nu este un predicat de ordinul doi”, dar același lucru este susținut și de Leibniz. În al treilea rând dacă înțelegem prin predicat real un predicat special (*redundant* după cum susține Quine sau *transcendental* cum susține Adrian Miroiu) atunci într-adevăr existența necesară este un predicat special iar teza lui Leibniz este contrazisă. Cei doi filosofi se despart semnificativ și prin felul în care interpretează conceptul de Dumnezeu unul referindu-se la acesta ca și posibilitate iar celălalt ca și actualitate. Leibniz se concentrează pe lumile posibile iar Kant pe lumea actuală. Kant consideră posibilitatea ca fiind ceea ce este în acord cu condițiile formale ale experienței, în timp ce actualitatea este ceea ce este în acord cu condițiile actuale ale experienței. Pentru ca ceva să existe nu este suficient să aibă o esență, trebuie să fie ilustrat și de intuiția empirică. Diferența dintre Leibniz și Kant este dată de felul în

<sup>1</sup> D. Blumenfeld, „Leibniz' Ontological and Cosmological Instruments”, în N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, p. 363, *apud* Adrian Niță, „Posibilitate și existență. Argumentul ontologic la Leibniz și Kant”, în Ion Tănăsescu (ed.) *Argument ontologic*, Editura Pelican, Giurgiu, 2004, pp. 105-106.



care aceștia percep existența și posibilitatea. Dacă pentru Leibniz posibilitatea implică existența, pentru Kant existența implică posibilitatea. Kant admite ca existență doar lumea actuală, în timp ce Leibniz afirmă că aceasta e cea mai bună dintre lumi posibile, adică dintr-o infinitate de lumi. Pentru Leibniz dacă un obiect este posibil atunci există într-o lume posibilă<sup>1</sup>.

Pozițiile celor doi filosofi sunt diferite, iar poziția lui Leibniz, din perspectiva teoriei lumilor posibile, prin analiza conceptului de existență necesară (un concept mai bogat și mai valoros din perspectiva argumentului ontologic) și prin raportarea existenței la posibilitate, este benefică discuțiilor actuale din filosofia analitică, privitoare la argumentul ontologic.

#### 4.2. Logica modală și semantica lumilor posibile

Logica modală studiază argumente a căror validitate depinde și se sprijină pe conceptele de „necesitate”, „posibilitate”, „contingență” și „imposibilitate”. Principalele notări sunt:

- $\Box$  – este necesar că
- $\Diamond$  – este posibil că
- $\sim$  – este fals că

Dacă folosim o variabilă propozițională  $p$ , atunci avem:

- $\Box p = \sim \Diamond \sim p$  (este fals că este posibil să fie fals  $p$ )
- $\Diamond p = \sim \Box \sim p$  (este fals că este necesar să fie fals  $p$ ).

Argumentele modale, față de „argumentele clasice” în favoarea existenței lui Dumnezeu se bazează pe faptul că exis-

<sup>1</sup> Adrian Niță, *op. cit.*, pp. 112-113.

tența ordinară poate fi considerată un defect și numai existența necesară trebuie considerată o perfecțiune<sup>1</sup>.

Pentru a evalua anumite argumente modale care vin să trateze problematica argumentului ontologic, trebuie să cunoaștem câteva detalii generale despre limbajul modal și despre semantica lumilor posibile.

În primul rând trebuie prezentate trei propoziții fundamentale împreună cu semnele lor distinctive:

- $\Box A$  = Este posibil ca  $A$  =  $A$  este adevărat în anumite lumi posibile
- $A$  = Este adevărat că  $A$  =  $A$  este adevărat în lumea reală
- $\Box A$  = Este necesar ca  $A$  =  $A$  este adevărat în toate lumile posibile

Notând ceva ca „posibil” avem o afirmație slabă și considerând ceva „necesar”, avem o afirmație puternică care ne spune nu numai că acel lucru trebuie să fie adevărat (nu poate fi fals). A fi posibil, din punct de vedere logic înseamnă a nu fi contradictoriu în sine. De exemplu afirmația: *Alerg 2 km în două minute* – poate reprezenta o imposibilitate din punct de vedere fizic, dar nu există o contradicție în sine în interiorul ideii (este posibil din punct de vedere logic). A fi necesar, înseamnă din punct de vedere logic că ar reprezenta o contradicție în sine negarea unui astfel de adevăr. Spre exemplu,  $2 + 2 = 4$  este un adevăr necesar, un adevăr bazat pe logică, pe înțelesul conceptelor și pe conexiune necesară între proprietăți<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, „Ten Ontological or Modal Proofs for God's Existence”, p. 58, apud Carl G. Vaught, „Hartshorne's Ontological Argument: An Instance of Misplaced Concreteness”, în *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 3, nr. 1, 1972, p. 20.

<sup>2</sup> Harry J. Gensler, *Introduction to Logic*, Routledge, Londra, 2002, p. 145.



Putem să considerăm posibil – ca adevărat în anumite lumi posibile și necesar – ca adevărat în toate lumile posibile. O lume posibilă este o descriere completă și consistentă despre cum lucrurile ar fi putut să fie sau cum pot fi. Putem să ne imaginăm o lume posibilă ca o poveste în care se prezintă informații non-contradictorii. Se descriu o mulțime de situații posibile, iar povestea poate să fie sau poate să nu fie adevărată. Pe de altă parte, o lume reală, păstrând aceiași parametri, este o poveste reală, o descriere despre felul în care lucrurile sunt în realitate<sup>1</sup>.

Alte propoziții care stau la baza logicii modale tratează problema consistenței, inconsistenței, afirmației accidentale sau a adevărului accidental:

A este consistent cu B = Este posibil ca A și B să fie adevărate;

A este inconsistent cu B = Nu este posibil ca A și B să fie amândouă adevărate;

A este o afirmație accidentală = A este posibil și non-A este posibil;

A este un adevăr accidental = A este adevărat dar ar putea să fie fals.

Pentru lumea reală și pentru lumile posibile se folosesc prefixe reprezentative. Atunci când dorim să facem referiri la lumea reală aceasta poate fi exprimată printr-un spațiu, iar lumile posibile prin litera w: „w”, „ww”, „www” etc. Mai departe trebuie să construim argumente combinând aceste prefixe cu „□”:

□ A (A este adevărat în lumea actuală)

W □ A (A este adevărat în lumea W)

WW □ A (A este adevărat în lumea WW)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ibidem.

<sup>2</sup> Idem, p. 149.

Cele mai cunoscute sisteme și cele mai folosite de către filosofi care au nevoie în argumentele lor de legile acestor sisteme sunt sistemele  $S_4$  și  $S_5$ . Cel mai simplu este sistemul modal T, iar acesta îmbogățit cu diferite axiome ajunge până la  $S_5$ . Apar astfel axiome în sistemul  $S_4$  și  $S_5$  care ne arată că în cazul în care o variabilă A este necesară, atunci este necesar ca A să fie necesară, iar în sistemul  $S_5$  avem axiome care ne arată că în cazul în care o variabilă A este posibilă, atunci este necesar ca A să fie posibil, sau A este necesară dacă și numai dacă este posibil ca A să fie necesară.

Argumentul ontologic modal este prezentat în anumite sisteme ale logicii modale, cel mai utilizat fiind sistemul  $S_5$  – acesta fiind acceptat de apărători ai argumentului ontologic precum Charles Hartshorne și Alvin Plantinga<sup>1</sup>.

Sistemul modal  $S_5$  al lui Lewis are la bază câteva axiome și definiții fundamentale. Acest sistem este asemănător unui program pe calculator, care pentru orice enunț din  $S_5$  introdus îți va da verdictul *da* sau *nu*. Simbolurile folosite sunt de regulă: N – operatorul necesității; F, G, H (constante propoziționale); p, q, r (variabile propoziționale);  $\rightarrow$ ,  $\sim$  &  $\square$   $\equiv$  (conectori propoziționali). În logica modală există așa-numitele formule bine formate (wffs). Dacă S este o formulă bine formată, atunci (NS) este de asemenea o formulă bine formată. Dacă S și T sunt formule bine formate, atunci  $(S \rightarrow T)$ ,  $(\sim S)$ ,  $(S \& T)$ ,  $(S \square T)$  și  $(S \equiv T)$  sunt toate formule bine formate. Principalele axiome ale sistemului  $S_5$  sunt următoarele:

<sup>1</sup> Vezi R. Kane, „The Modal Ontological Argument”, în *Mind*, vol. XCIII, 1984, p. 336.



- $A_1$  NS  
 $A_2$   $N(S \rightarrow T) \rightarrow (NS \rightarrow NT)$   
 $A_3$   $NS \rightarrow S$   
 $A_4$   $\sim NS \rightarrow N \sim NS$   
 $A_5$   $NA_2, NA_3, NA_4$ .

Mai trebuie menționate două definiții importante care fac legătură între posibilitate și necesitate (P fiind operatorul folosit pentru posibilitate), respectiv între contingență și necesitate (C fiind operatorul pentru contingență):

- $D_1$ .  $PS \equiv \sim N \sim S$   
 $D_2$ .  $CS \equiv (\sim NS \ \& \ \sim N \sim S)$

Dacă un enunț este posibil, atunci negația sa nu este necesară. Mai mult, se poate arăta în sistemul  $S_5$  că dacă un enunț este necesar, atunci este necesar să fie necesar. Dacă un enunț este contingent, atunci în mod necesar este contingent<sup>1</sup>.

Este bine-venită în acest punct, pentru clarificarea termenilor o distincție între validitate și soliditate. Un argument este solid dacă și numai dacă este nu doar valid, ci de asemenea dacă și premisele sunt adevărate. Prin urmare un argument poate foarte bine să fie valid, dar să nu fie solid. De asemenea, un argument poate să fie solid, dar nu în mod necesar solid sau un argument poate să fie valid și totuși să nu fie încă demonstrat ca fiind solid, cu toate că este solid. Toate aceste precizări au o relevanță directă pentru argumentele ontologice<sup>2</sup>.

Teoria lumilor posibile a deschis calea reformulărilor modale ale argumentului ontologic oferind semantica comple-

<sup>1</sup> Joel I. Friedman, „Necessity and the Ontological Argument”, în *Erkenntnis*, nr. 15, 1980, p. 305.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 303.

mentară logicii modale. Câteva considerații din cartea „Natura necesității” sunt utile pentru înțelegerea teoriei lumilor posibile (cu semantica aferentă) și pentru a întâmpina tratarea argumentului ontologic din această perspectivă.

Dacă ne întrebăm ce înseamnă o lume posibilă, putem să ne gândim la un mod în care a lucrurile și lumea ar putea fi. Printre stările de lucruri, există unele care se actualizează și unele care nu se actualizează. Lumea actuală trebuie considerată doar una din lumile posibile; aceasta având calitatea specială de a se fi produs în mod actual. Trebuie precizat că se produce cel puțin și cel mult o lume posibilă deoarece o stare de lucruri nu poate fi inclusă simultan în două lumi posibile<sup>1</sup>.

În ceea ce privește relația dintre adevăr (lucruri adevărate; enunțuri adevărate) și lumile posibile Plantinga susține: „A spune că  $p$  este adevărată într-o lume  $W$  înseamnă a spune că dacă  $W$  ar fi fost actuală,  $p$  ar fi fost adevărată. Mai exact, dacă  $p$  este adevărată în  $W$ , atunci  $W$  o implică pe  $p$ ; este imposibil ca  $W$  să fie actuală, iar  $p$  să fie falsă. Expresia *adevăr în  $W$*  (pentru o lume specială  $W$ ) desemnează o proprietate pe care o are o judecată dacă nu este posibil ca  $W$  să se realizeze, iar  $p$  să nu poată fi adevărată”<sup>2</sup>.

Unii indivizi există în anumite lumi posibile, dar nu în toate, iar alți indivizi sau alte obiecte există în orice lume. Dacă afirmăm că un obiect există într-o lume  $W$ , spunem de fapt că în situația în care  $W$  ar fi actuală, atunci acel lucru ar exista. În ceea ce privește proprietățile Plantinga, consideră că în cazul în care

<sup>1</sup> Alvin Plantinga, *Natura necesității*, traducere de Constantin Grecu, Editura Trei, București, 1998, pp. 115-116.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 118.



un individ are o proprietate într-o lume  $W$ , atunci acel individ ar avea cu adevărat acea proprietate dacă lumea  $W$  ar fi actuală<sup>1</sup>.

Nici una dintre lumile posibile nu este de fapt actuală. Totuși, se poate considera că fiecare lume posibilă este actuală în sine: o lume  $W$  are proprietatea actualității în  $W$ . De aici, cineva ar putea pretinde că el a descoperit calculul integral, și nu Leibniz sau Newton, deoarece există multe lumi posibile în care se poate realiza acest fapt. Dar totuși, acest lucru este diferit în mod esențial de realizarea lui Newton sau Leibniz (cei doi gânditori chiar au realizat acest lucru). Prin urmare, lumea actuală (pe care Plantinga o notează cu  $\alpha$ ) este actuală iar celelalte nu sunt. Iar această diferență esențială nu este umbrită de faptul că o lume  $W$  este actuală în sine, sau altfel spus, că are proprietatea actualității în  $W$ <sup>2</sup>.

În ceea ce privește relația modalităților *de dicto* și *de re* cu lumile posibile trebuie precizat că o propoziție *de dicto* (*posibil este ceva roșu*) exprimă faptul că judecata „ceva este roșu” este adevărată în cel puțin o lume posibilă. O aserțiune *de re* (*ceva este posibil prim*) ne arată că există cel puțin un obiect care are proprietatea de a fi prim în cel puțin o lume posibilă. Avem același principiu în cazul în care schimbăm posibilitatea cu necesitatea, dar atunci nu mai vorbim de o singură lume posibilă, ci de orice lume posibilă<sup>3</sup>.

Modalitatea *de dicto* se referă la limbaj și la felul în care folosim limbajul. Dacă ne referim la propoziția *Dumnezeu există*, atunci din punct de vedere al modalității *de dicto* spunem de fapt că această propoziție este adevărată în mod necesar. Moda-

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 119-120.

<sup>3</sup> *Idem*, pp. 129-130.

litatea *de re* se referă de fapt la lucrurile existente în lume – conform acestei modalități și raportându-ne la același exemplu vom spune că Dumnezeu este o ființă necesară. Argumentul din Proslogion III, care implică faptul că existența necesară este o proprietate prea-măritoare, implică modalitățile *de re*.

Înainte de a trece la prezentarea principalelor argumente ontologice prezentate în filosofia analitică este interesant și important de văzut cum a fost reluat și reinterpretat argumentul anselmian în filosofia analitică.

#### 4.3. Reluarea argumentului ontologic în filosofia analitică

Unii filosofi s-au îndoit de relevanța construcției lexicale „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit”. Findlay a considerat că obiectul venerației religioase nu trebuie să acopere numai teritoriul actualului, ci și teritoriul posibilului. Și nu numai că existența altor lucruri este imposibilă fără Dumnezeu, ci chiar propria-i inexistență trebuie să fie considerată în orice circumstanță inimaginabilă. „Și în acest fel suntem conduși către noțiunea prea puțin inteligibilă a Ființei în care Esența și Existența se condundă”<sup>1</sup>.

Este în mod general susținut, datorită lui Charles Hartshorne și Norman Malcolm, că *Proslogion* conține două versiuni diferite ale argumentului. Mulți gânditori, consideră

<sup>1</sup> Vezi J.N. Findlay, „Can God's Existence be Disproved?”, în *New Essays in Philosophical Theology*, 1948, pp 49-52, apud John Hick, *The Existence of God*, The Macmillan Company, New York, 1964, pp. 23-25.



încă capitolul 2 din Proslogion drept sursa argumentului principal al lui Anselm, iar capitolul 3, o simplă completare a acestuia<sup>1</sup>.

S-a pus deseori întrebarea care a fost legătura între aceste două „variante” ale argumentului ontologic, care a fost intenția lui Anselm și dacă trebuie să ne raportăm la un singur argument în care a doua variantă vine în completarea variantei clasice, sau dacă varianta a doua este de fapt o variantă care trebuie înțeleasă separat și care rezolvă insuficiențele primei variante.

În forma actuală, capitolele sunt în mod evident distincte și au titluri care le diferențiază, dar această separare nu i-a aparținut lui Anselm, ci editorilor care s-au ocupat mai târziu de publicarea materialului. Pentru descoperirea unei soluții la aceste întrebări, trebuie urmărită logica internă a textului și nu felul în care capitolele sunt divizate și numerotate. Poziția lui Karl Bart este pertinentă în analiza acestei probleme: Anselm a oferit un singur argument care se divide în două faze. În prima fază, el încearcă să demonstreze că Dumnezeu există în sensul în care există și celelalte lucruri – *existența generală* a lui Dumnezeu – iar în a doua fază, se arată existența necesară sau *specială*, care relevă natura sa unică, a ființei care există prin ea însăși și care are existență necesară<sup>2</sup>.

Concluzia argumentului prezentat în capitolul II din „Proslogion”, în interpretarea lui David Lewis, arată că există o ființă *x* în lumea actuală, a cărei măreție nu poate fi depășită de nimic altceva. Dacă *măreția lui x nu este depășită în nici o*

<sup>1</sup> Daniel A. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 11.

<sup>2</sup> Karl Bart, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, p. 132, apud Jhon Hick, *Argument for the Existence of God*, Seaburg Press, New York, 1971, pp. 90-91.

*lume w de către nici o ființă y*, David Lewis consideră că trebuie să ne raportăm la: *măreția lui x în lumea actuală*. O altă versiune a concluziei nu ar aduce după sine un interes teologic<sup>1</sup>.

În legătură cu pasajul crucial din „Proslogion”, Graham Oppy este sceptic în legătură cu construcția „*acel ceva decât nimic mai mare nu poate fi gândit*”. Se întreabă dacă această construcție este coerentă, și mai departe, dacă există un motiv întemeiat pentru a susține că existența în realitate este o proprietate preamăritoare în cazul unei ființe perfecte. Versiunea principală decurge în varianta lui Oppy astfel:

1. Cineva poate să conceapă o ființă *decât care nimic mai mare nu poate fi gândit*.
2. Dacă o ființă *decât care nimic mai mare nu poate fi gândit* nu există, atunci cineva poate să conceapă o ființă mai mare decât aceea decât care nimic mai mare nu poate fi gândit, adică, o ființă *decât care nimic mai mare nu poate fi gândit* care există.
3. De aceea, o ființă *decât care nimic mai mare nu poate fi gândit* există.

Din perspectiva teoriei lumilor posibile, argumentul poate fi structurat astfel:

1. Există o ființă *x*, astfel încât pentru nici o lume *w* și ființă *y*, mărimea lui *y* în *w* nu depășește mărimea lui *x* în lumea actuală.
2. Pentru ființa posibilă *x* descrisă la 1 și pentru orice lume *w* și *v*, dacă *x* există în *w* dar *x* nu există în *v*, atunci mărimea lui *x* în *w* depășește mărimea lui *x* în *v*.

<sup>1</sup> David Lewis, „Anselm and Actuality”, în *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford University Press, New York, 1983, p. 15.



3. (Prin urmare) Este o ființă  $x$  care există în lumea actuală și este astfel încât pentru nici o lume  $w$  și ființă  $y$ , mărimea lui  $y$  în  $w$  nu depășește mărimea lui  $x$  în lumea actuală.

Oppy este de părere că prima premisa a acestui argument poate avea două accepțiuni, în funcție de modul în care este percepută „lumea actuală”. Dacă este percepută simplu ca lumea noastră, atunci un agnostic nu va accepta premisa 1 cu toate că argumentul poate părea valid. Dacă nu este percepută astfel, atunci argumentul nu este valid<sup>1</sup>.

Unii filosofi au considerat că argumentul din capitolul II merită să fie nu doar criticat, ci și parodiat într-un mod asemănător cu argumentul călugărului Gaunilon referitor la existența unei insule perfecte.

Argumentul folosit de Anselm, pentru demonstrarea existenței „acelui ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput” este adaptat de Gaunilon pentru a demonstra existența unei insule „decât care nici o altă insulă mai mare nu poate fi concepută” și este întărit de Graham Oppy astfel:

1. O insulă decât care nici o altă insulă mai mare nu poate fi concepută există în intelect.
2. O insulă decât care nici o altă insulă mai mare nu poate fi concepută nu există în realitate.
3. Dacă o insulă decât care nici o altă insulă mai mare nu poate fi concepută există în intelect, dar nu există în realitate, atunci o insulă decât care nici o altă insulă mai mare nu poate fi concepută care există atât în intelect, cât și în realitate, este mai mare decât o insulă decât care nici o altă insulă mai mare nu poate fi concepută.

<sup>1</sup> Graham Oppy, *op. cit.*, pp. 109-110.

4. O insulă decât care nici o altă insulă mai mare nu poate fi concepută care există atât în intelect, cât și în realitate este mai mare decât o insulă decât care nici o altă insulă mai mare nu poate fi concepută.
5. Nici o insulă nu este mai mare decât o insulă decât care nici o altă mai mare nu poate fi concepută.
6. O insulă decât care nici o altă insulă mai mare nu poate fi concepută există în realitate<sup>1</sup>.

Oppy consideră că argumentul anselmian merită să fie parodiat, iar cei care sunt de acord cu această critică consideră că argumentul ontologic stabilește doar existența conceptuală, dar nu și existența reală. Dar a-l concepe pe Dumnezeu nu este același lucru cu a concepe o insulă perfectă sau un diavol perfect; o insulă implică contingență și avem astfel o contradicție între ceva care este în același timp necesar și contingent. Se pierde astfel înțelesul real al argumentului ontologic<sup>2</sup>.

S-a susținut în filosofia analitică că argumentul din capitolul 3 este un argument modal care poate fi privit ca un argument independent și puternic deoarece se susține că *Dumnezeu există cu necesitate*, ceea ce schimbă coordonatele discuțiilor legate de argumentul ontologic și înlătură criticile de genul: „existența nu este o proprietate”; „existența nu este un predicat real”.

Malcolm și Hartshorne au arătat că argumentul „puternic” propus de Anselm este de fapt un argument modal care încearcă să arate că „Dumnezeu există cu necesitate”. Oppy consideră că Anselm nu a oferit o variantă independentă în capitolul III, ci că a descoperit un atribut al ființei a cărei existență o

<sup>1</sup> *Idem*, p. 17-18.

<sup>2</sup> Daniel Dombrowski, *op. cit.*, pp. 111-112.



demonstrase în capitolul II. A admis totuși că este posibil să fie prezentată o versiune independentă a argumentului ontologic bazat pe capitolul III<sup>1</sup>.

Argumentul prezentat în filosofia analitică drept „argumentul puternic” poate fi redat prescurtat ținând cont de axiomele sistemului S<sub>5</sub>:

1. Este posibil că există o ființă *decât care nimic mai mare nu poate fi conceput* și acea ființă există cu necesitate.
2. Există o ființă *decât care nimic mai mare nu poate fi conceput* și aceasta există cu necesitate.

Oppy consideră că în cazul în care presupunem axioma S<sub>5</sub> ca fiind corectă, un agnostic sau un ateist va admite că argumentul este valid, dar va considera premisa ca neadevărată. Pe de altă parte, dacă considerăm axioma S<sub>5</sub> ca fiind incorectă, un agnostic sau un ateist ar putea admite că premisa este adevărată dar în acest caz argumentul trebuie considerat nevalid<sup>2</sup>.

Richard Purtill consideră că avem patru combinații posibile<sup>3</sup> pentru cele două variante ale argumentului ontologic anselmian. Prima variantă este tratată astfel:

1. Gândit și existând în realitate
2. Gândit și neexistând în realitate
3. Negândit și existând în realitate
4. Negândit și neexistând în realitate<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vezi Graham Oppy, *op. cit.*, p. 12.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 112.

<sup>3</sup> Aceste combinații posibile urmează modelul lui Hartshorne și vor fi reluate pe larg în capitolul următor.

<sup>4</sup> Richard Purtill, „Three Ontological Arguments”, în *International Journal for Philosophy of Religion*, nr. 6, p. 102, apud Daniel A.

Dacă Dumnezeu este definit drept *ființă decât care nici o altă nu poate fi mai mare*, atunci construcțiile 3 și 4 sunt eliminate din start deoarece noi ne gândim în acest fel la Dumnezeu. Varianta 2 poate fi exclusă deoarece în cazul în care Dumnezeu ar fi doar gândit, atunci ar putea exista o altă ființă care să o depășească pe aceasta în perfecțiune. Eliminând cele 3 variante, se admite ca adevărată prima variantă. Această variantă are propriile dificultăți deoarece se arată doar că în cazul în care termenul Dumnezeu are vreo referință, atunci aceea referință trebuie să aibă ca și corespondent o ființă care există cu adevărat<sup>1</sup>.

Și pentru a doua variantă Purtill procedează în mod analog:

1. Existând și existând cu necesitate
2. Existând și neexistând cu necesitate
3. Neexistând și neexistând cu necesitate
4. Neexistând și cu necesitate neexistând<sup>2</sup>.

Variantele 2 și 3 pot fi respinse deoarece existența necesară este incompatibilă cu construcțiile și respingerile empirice. Se poate concluziona că Dumnezeu ori există cu necesitate, ori în mod necesar Dumnezeu nu există. Purtill consideră că nu este necesar ca Dumnezeu să nu existe, conceptul de Dumnezeu neexprimând o imposibilitate logică precum termenul *vid cerc-pătrat* și se poate astfel respinge și varianta 4. De aceea, dacă Dumnezeu există, atunci el există în mod necesar și analog, în semantica lumilor posibile, dacă Dumnezeu există într-o lume posibilă atunci el există în toate lumile<sup>3</sup>.

Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 12.

<sup>1</sup> Daniel A. Dombrowski, *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>2</sup> Richard Purtill, *op. cit.*, p. 15.

<sup>3</sup> Daniel A. Dombrowski, *op. cit.*, pp. 15-16.



Trebuie distinse două moduri ale existenței pentru a înțelege al doilea argument a lui Anselm: dacă în primul argument se arată că cel care există în realitate și în minte este mai mare decât cel care există numai în minte și în al doilea argument cel a cărui non-existență nu poate fi concepută este mai mare decât acela a cărui non-existență poate fi concepută. În a doua versiune a argumentului, nu trebuie să afirmăm că existența este un predicat, chiar dacă atribuind existența necesară lui Dumnezeu spunem ceva informativ (afirmăm ceva semnificativ despre Dumnezeu). A exista dincolo de sfera lucrurilor contingente înseamnă a exista într-un mod remarcabil. În a doua versiune a lui Anselm nu avem o comparație între ceva care există și ceva care nu există, ci între două entități care există în feluri modale diferite<sup>1</sup>.

Donald Viney, un susținător al teismului neoclasic și al versiunilor modale ale argumentului ontologic, reformulează cele două argumente ale lui Anselm, iar varianta reluată cu succes din perspectiva logicii modale este prezentată astfel:

1. „Dumnezeu” înseamnă „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit”.
2. Ideea de Dumnezeu nu este contradictorie.
3. Acela care poate fi gândit ca neexistând (o ființă contingentă) nu este la fel de mare ca acela care nu poate fi gândit ca neexistând (ființă necesară).
4. Prin urmare, a-l gândi pe Dumnezeu ca *posibil neexistând* (ca și contingent) nu înseamnă să te gândești la ființa *cea mai mare care poate fi gândită*.
5. Prin urmare, Dumnezeu există<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>2</sup> Viney to Dombrowski, 6 Mai, 2005, apud Daniel Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 13-14.

În capitolul III din *Proslogion*, Anselm a oferit un argument implicând conceptul de existență necesară (terminologie pe care nu o folosește explicit): prin existență necesară se înțelege de fapt existența unui lucru a cărui non-existență este de neconceput. Existența necesară nu îi poate lipsi unei ființe perfecte deoarece cel care o deține este mai mare decât cineva care nu o deține – iar Dumnezeu trebuie să o dețină deoarece el este „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit”. De aici se concluzionează că Dumnezeu trebuie să existe în mod necesar.

În vechea dezbatere dintre Anselm și Gaunilon, mulți gânditori s-au grăbit să îl susțină pe acesta din urmă fără să studieze atent terminologia folosită de cei doi. Hartshorne consideră că Gaunilon a înțeles corecțiile pe care Sf. Anselm i le-a adresat și nu a mai răspuns, dar modernitatea a neglijat această polemică instructivă și a repetat (incepând cu Gassendi sau Kant) aceleași greșeli<sup>1</sup>.

Doar recent, după ce Norman Malcolm a atras atenția asupra diferențelor majore existente între versiunile capitolelor II și III din *Proslogion*, s-a adus în prim plan argumentul ontologic existent în capitolul III, iar Charles Hartshorne a reușit mai târziu să reformuleze coerent argumentul ontologic prezentat de Anselm în capitolul III.

Revenind la critica lui Gaunilon, trebuie precizat că ideea necesității logice a existenței nu își face apariția în discursul său. Sunt acolo doar cuvintele: „nu poate fi conceput să nu existe”, fără însă să fie prezent și adevăratul înțeles al acestor cuvinte. Gaunilon greșește considerând că non-existența lucrurilor ordinare este de neconceput. Gaunilon nu operează la același nivel cu conceptele modale implicate în argumentul lui Anselm. Dacă Anselm vorbește despre „nimic mai mare nu poate fi gândit”,

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *op. cit.*, p. 11.



Gaunilon vorbește despre *nimic mai mare*, sau *nimic mai bun*, într-un mod prin care nu ajunge formulările lui Anselm<sup>1</sup>.

Daniel Dombrowski consideră că Anselm a realizat una din cele mai mari descoperiri, dar a greșit în legătură cu natura ei, la fel cum Lavoisier a descoperit oxigenul, greșind totuși în propria-i percepere a ceea ce a găsit. Descoperirea sa a fost că existența lui Dumnezeu este necesară, singura alternativă viabilă fiind imposibilitatea logică a existenței lui Dumnezeu<sup>2</sup>.

Charles Hartshorne nu a considerat argumentul ontologic o dovadă completă pentru teism. Specialiștii, în frunte cu Donald Wayne Viney, recunosc importanța deosebită pe care o are în concepțiile lui Hartshorne „argumentul global”. Acest „argument global” se referă la o serie de argumente care trebuie să formeze un cadru cumulativ în favoarea existenței lui Dumnezeu<sup>3</sup>.

În lucrarea *Creative Synthesis and Philosophic Method*, Hartshorne considera că nu se poate construi un singur argument satisfăcător pentru teism deoarece se va găsi întotdeauna cineva care să respingă una din premisele care stau la baza acestui argument sau se va găsi un logician care să găsească o greșeală în interiorul argumentului<sup>4</sup>. În 1964, Hartshorne afirma că este o greșeală să cerem argumentului anselmian, sau unui argument ontologic în general, să facă totul pentru apărarea teismului<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Idem*, p. 152.

<sup>2</sup> Daniel A. Dombrowski, *op. cit.*, p. 16.

<sup>3</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, p. 1.

<sup>4</sup> Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, University, New York, 1983, p. 275.

<sup>5</sup> Charles Hartshorne, „What the Ontological Proof Does Not Do”, în *Review of Metaphysics*, vol. 17, nr. 4, 1964, p. 609.

Atunci când mai multe argumente se susțin reciproc, concluzia acestor argumente este de fapt mai puternică. Slăbițiunea unui anumit argument ontologic poate fi compensată de forța altui argument în favoarea existenței lui Dumnezeu (cu precizarea că fiecare argument care este situat în acest „lanț” trebuie să fie valid)<sup>1</sup>.

David Pailin ajunge la concluzia că argumentul ontologic ne pune în situația în care trebuie să alegem între un univers în mod necesar teist și un univers în mod necesar ateist. Dacă luăm în considerare poziția lui Hartshorne, care a susținut că argumentele empirice nu pot stabili existența lui Dumnezeu și poziția lui Kant, care a susținut că argumentul cosmologic și cel teologic depind de argumentul ontologic, atunci argumentul cosmologic și cel teologic ne pot oferi răspunsul pentru una din cele două alternative spre care putem fi atrași de către argumentul ontologic. Acestea ar putea indica de ce este mai rațional să vedem universul dintr-o perspectivă teistă<sup>2</sup>.

Dacă argumentul global este văzut ca un „cadru cumulativ”, atunci argumentele trebuie să formeze o rețea astfel încât fiecare argument suportă și este suportat de celelalte argumente. Acest lucru nu implică faptul că argumentele nu pot funcționa independent unul de altul, dar cuprinse într-un „cadru cumulativ”, ele constituie un cadru mai convingător pentru susținerea teismului.

<sup>1</sup> Daniel A. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 3-4.

<sup>2</sup> David A. Pailin, „Some comments on Hartshorne's Presentation of the Ontological Argument”, în *Religious Studies*, vol. 4, nr. 1, 1968, p. 122.



#### 4.4. Reformularea argumentului ontologic de către Malcolm

Au existat încercări de a reda argumentului ontologic o forță de convingere prin utilizarea structurilor logicii modale contemporane. Una dintre cele mai influente încercări îi aparține lui Norman Malcolm. Acesta realizează prin articolul său, „Anselm's ontological argument”, o revigorare a discuțiilor din jurul argumentului ontologic<sup>1</sup>. Revenirea argumentului ontologic în orizontul discuțiilor teiste, prin articolul lui Norman Malcolm a reprezentat totodată o modificare de paradigmă, prin tipul de interpretare pe care îl indică. Astfel, dacă distincția recunoscută în mod clasic dintre argumentul lui Anselm din *Proslogion* și celelalte argumente formulate pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu, privește caracterul analitic al raționamentului, noutatea constă într-o accentuare a abordării logice a premiselor sale. Noutatea pe care o aduce Malcolm este introducerea conceptului de ființă nelimitată<sup>2</sup>.

Norman Malcolm consideră că Anselm a prezentat în „Proslogion” două raționamente diferite în favoarea existenței lui Dumnezeu. Analizând primul argument din „Proslogion”, pot exista două interpretări pentru explicarea raportului *existență în gândire-existență în realitate*:

a) existența în realitate este mai mare decât existența în gândire;

<sup>1</sup> Vezi Norman Malcom, „Anselm's Ontological Argument”, în *Philosophical Review*, vol. 69, nr. 1, 1960, pp. 41-62.

<sup>2</sup> Vezi Kenneth Einar Himma, „The Ontological Argument”, secvența 4, „Modal Versions of the Argument”, în *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://iep.utm.edu/o/ont-arg.htm>.

b) existența în realitate și existența în gândire este mai mare decât existența în gândire. În forma argumentului său, Anselm acceptă cea de-a doua variantă<sup>1</sup>.

În „argumentul puternic” din *Proslogion*, se afirmă că o ființă a cărei non-existență este logic imposibilă este mai mare decât o ființă a cărei non-existență este logic posibilă și se concluzionează că „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput” trebuie să fie cel a cărei non-existență este logic imposibilă. Nu se mai susține că existența este o perfecțiune, ci că „imposibilitatea logică a nonexistenței este o perfecțiune”, sau altfel spus „existența necesară” este o perfecțiune. Dacă primul argument susținea că ceva care există este mai mare decât ceva care nu există, al doilea argument susține că un lucru este mai mare dacă există cu necesitate decât dacă există în mod contingent<sup>2</sup>.

Un fragment din „Răspuns în locul nesocotitului” este important pentru analiza lui Malcolm asupra argumentului ontologic „puternic”: „[...] dacă poate fi gândit, este necesar să existe, deoarece nici unul dintre cei ce neagă sau se îndoiesc că există ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu neagă sau nu pun la îndoială faptul că, dacă ar fi, nu ar putea să nu fie și în act și în intelect. Căci altminteri nu ar fi acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Dar tot ceea ce poate fi gândit și nu este, ar putea să nu fie, ori în act ori în intelect. Prin aceasta, dacă poate fi gândit ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, nu poate să nu fie”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Norman Malcolm, „Anselm's Ontological Argument, The Philosophical Review”, vol. LXIX, 1960, în Alvin Plantinga, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Anchor Books, New York, 1965, p. 136-138.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 141-142.

<sup>3</sup> Anselm de Canterbury, *Proslogion*, traducere și note de Alexander Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj Napoca, 1996, p. 72.



Anselm a demonstrat că noțiunile de „existență contingentă” sau „non-existență contingentă” nu se pot aplica lui Dumnezeu. Existența sa trebuie să fie ori logic necesară, ori logic imposibilă. Singura modalitate prin care se poate respinge faptul că existența lui Dumnezeu este necesară, este de a arată că „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit” este un concept contradictoriu sau fără sens<sup>1</sup>.

Pentru Malcolm, diferența esențială dintre argumentul slab și argumentul puternic o constituie prezența necesității în cel de-al doilea argument și absența din primul. Conceptul „existenței necesare” este diferit de conceptul „existenței”, iar critica lui Kant nu afectează acest argument. Deși a argumentat corect că existența nu este o proprietate, Kant nu a fost îndreptățit să afirme că existența necesară nu este o proprietate. În concepția lui Malcolm, existența necesară poate fi considerată o proprietate și este o perfecțiune pentru cel care o deține (cineva care are existență necesară poate fi considerat superior față de cineva care are existență contingentă)<sup>2</sup>.

Malcolm prezintă informațiile acumulate într-o sinteză proprie a argumentului ontologic și pornește de la faptul că Dumnezeu „o ființă decât care nu poate fi gândit ceva mai mare”, dacă nu există, atunci nu ar fi putut să „apară” în existență. Dacă s-ar fi întâmplat acest lucru atunci el ori ar fi fost cauzat să apară în existență, ori ar fi existat din întâmplare, ceea ce nu este compatibil cu conceptul pe care îl avem despre el. Devreme ce nu poate să „apară” în existență, dacă nu există atunci existența sa este imposibilă. Dacă există, nu putea să apară în existență și nici

<sup>1</sup> Norman Malcolm, *op. cit.*, p. 145.

<sup>2</sup> Rayiel Abelson, „Not Necessarily”, în *Philosophical Review*, vol. 70, nr. 1, 1961, p. 68.

nu poate înceta să existe. Dacă Dumnezeu există atunci existența sa este necesară. Pot exista două variante: existența lui Dumnezeu este ori imposibilă, ori necesară, dar putem spune că este imposibilă doar dacă conceptul unei astfel de ființe este contradictoriu. Asumând că nu este contradictoriu, se concluzionează că Dumnezeu există cu necesitate<sup>1</sup>.

Daniel Dombrowski prezintă argumentul lui Malcolm astfel:

1. Dacă Dumnezeu nu există, El nu poate să apară în existență deoarece: (a) dacă Dumnezeu era cauzat sau (b) dacă Dumnezeu există doar prin întâmplare, Dumnezeu ar fi o ființă limitată (ceea ce este fals prin definiție).
2. Dacă Dumnezeu există: (a) Dumnezeu nu ar fi putut să apară în existență, nici (b) nu ar fi putut fi cauzat să nu existe deoarece nu există nimic care ar putea să îl cauzeze pe Dumnezeu astfel încât acesta să înceteze în a exista și nici (c) nu se poate ca Dumnezeu să înceteze în a exista din întâmplare.
3. Prin urmare, dacă Dumnezeu există, existența lui Dumnezeu este necesară.
4. Prin urmare, existența lui Dumnezeu este ori necesară ori imposibilă.
5. Doar dacă conceptul de Dumnezeu este contradictoriu sau absurd din punct de vedere logic poate fi imposibilă.
6. Dar nu există nici o contradicție sau absurditate în conceptul de Dumnezeu.
7. Prin urmare, Dumnezeu există cu necesitate<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Idem*, p. 146.

<sup>2</sup> Norman Malcolm, „Anselm's Ontological Argument”, în *Philosophical Review*, nr. 69, 1960, p. 49, apud Daniel Dombrowski,



Malcolm argumentează că nu există decât două posibilități pentru existența unei ființe nelimitate: ori este necesară, ori este imposibilă.

Charles Hartshorne sintetizează argumentul lui Malcolm astfel:

- 1) Dacă Dumnezeu nu există, existența sa este imposibilă.
- 2) Dacă Dumnezeu există, existența sa este necesară.
- 3) Existența sa este ori imposibilă, ori necesară.
- 4) Existența sa nu este imposibilă.
- 5) Rezultă că existența sa este necesară<sup>1</sup>.

Într-o critică la adresa argumentului ontologic reformulat, Findlay consideră că necesitatea în propoziții reflectă pur și simplu felul în care folosim cuvintele, convențiile arbitrare ale limbajului. Dintr-o asemenea perspectivă, esența divină ar putea fi o chestiune necesară doar dacă ne-am hotărât să vorbim din punct de vedere teist, oricare ar fi circumstanțele empirice<sup>2</sup>.

Findlay nu încearcă să arate că proprietățile necesare nu pot fi atribuite unei ființe perfecte, ci încearcă să arate că existența nu poate fi o proprietate necesară pentru ceva (orice propoziție de forma „x există” – chiar și „Dumnezeu există” – trebuie să fie contingentă). În același timp, conceptul nostru de Dumnezeu are nevoie de o existență necesară atribuită unei ființe perfecte, iar

*Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 22-23.

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *op. cit.*, p. 127.

<sup>2</sup> J. N. Findlay, „Introduction to Language Mind and Value”, 1978, în Alvin Plantinga, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Anchor Books, New York, 1965, p. 119.

o propoziție precum „Dumnezeu există” trebuie să reprezinte un adevăr necesar. Astfel, perspectiva lui Findlay asupra necesității încearcă să arate că un concept precum cel al lui Dumnezeu nu are sens și prin urmare, Dumnezeu nu poate să existe<sup>1</sup>.

Malcolm răspunde în articolul său doar criticii ridicate de Immanuel Kant. Faptul că Dumnezeu este o ființă necesară face parte din logica lui Dumnezeu, dacă îl analizăm prin prisma superiorității sale înăscute. Dacă negăm acest lucru și spunem că existența necesară nu poate fi o proprietate a lui Dumnezeu, atunci nu facem altceva decât să îl concepem pe Dumnezeu într-o manieră inferioară, incompatibilă cu „ființa perfectă”. Dacă ceva îi lipsește ființei logic necesare (de exemplu dacă existența sa poate fi negată fără contradicție), atunci aceasta ar depinde pentru existența sa de altceva și ar fi prin urmare inferioară (o ființă contingentă)<sup>2</sup>.

Unii filosofi consideră că Malcolm neglijează diferențele existente între modalitățile *de re* și modalitățile *de dicto*. Dacă este necesar ca Dumnezeu să existe, atunci „Dumnezeu există” este un adevăr necesar, iar modalitatea implicată aici este modalitatea *de dicto*. Argumentul ontologic a asumat în mod tradițional că aserțiunea *de re* „Dumnezeu există în mod necesar” implică modalitatea *de dicto*: „Este necesar că Dumnezeu există”. R. Allen consideră că „Este necesar că Dumnezeu există” nu decurge din „Dumnezeu există”. Pentru a realiza implicația dorită este nevoie să se arate că propoziția necesară „Dumnezeu

<sup>1</sup> Norman Malcolm, *op. cit.*, p. 152.

<sup>2</sup> Michael Palmer, *The Question of God*, Routledge, Londra, 2001, p. 21.



există în mod necesar” implică în mod logic că Dumnezeu există<sup>1</sup>.

Malcolm spunea la sfârșitul argumentului său că un ateist ar putea accepta validitatea argumentului ontologic și totuși, să nu creadă în existența lui Dumnezeu. Acest lucru se datorează neîncrederii pe care premisele argumentului o aduc în raționamentul lor, chiar dacă validitatea care decurge din aceste premise este evidentă. Pentru a reuși să ofere o încredere și mai mare premiselor sale Malcolm trebuia să ia în considerare perspectiva neoclasică de interpretare a existenței și a actualității.

Cea mai importantă contribuție a lui Norman Malcolm a fost identificarea celor două versiuni diferite ale argumentului ontologic în opera lui Anselm, recunoscând totodată insuficiențele primei variante prezentate în capitolul doi, în sensul că această variantă este ușor criticabilă. Totuși, versiunea „modală” prezentată în capitolul trei, răspunde criticii kantiene deoarece pune în prim plan „existența necesară”, un concept complet diferit de conceptul „existenței”. În cazul celei de-a doua versiuni nu se mai susține că existența este o perfecțiune, ci existența necesară este o perfecțiune.

#### 4.5. Alvin Plantinga: un argument ontologic victorios!?

Este important să vedem, înainte de a trece la critica pe care o efectuează Plantinga asupra argumentelor modale propuse de Malcolm și Hartshorne, care sunt ideile importante ale

<sup>1</sup> R.E. Allen, „The Ontological Argument”, în *Philosophical Review*, vol. 70, nr. 1, 1961, pp. 56-57.

acestuiia despre necesitate și despre lumile posibile, deoarece acestea stau la baza argumentului „victorios” prezentat în lucrarea *Natura necesității*<sup>1</sup>.

În primul rând, este important să vedem ce înseamnă pentru Plantinga că un anumit individ are o „esență”. Spunem că E este o esență a unui individ dacă aceea esență E este esențială pentru acel individ și nu se găsește nici o lume posibilă în care să existe un obiect diferit sau un individ diferit de acel individ care să aibă esența respectivă<sup>2</sup>.

În ceea ce privește semnificația pe care numele proprii o au în mai multe lumi, Alvin Plantinga consideră că o afirmație precum *numele proprii denotază același obiect în orice lume posibilă* trebuie considerată falsă. Socrate nu are în mod esențial proprietatea de a fi numit Socrate deoarece el ar fi putut să fie numit de către părinții săi „Platon”. Referitor la descriții, o proprietate precum „primul om care a escaladat Rainier” nu este o esență, deoarece implică obiecte diferite în lumi diferite<sup>3</sup>.

Sunt câteva distincții utile pe care Plantinga le face referitor la numele proprii și proprietăți, raportându-se la teoriile expuse de Frege și Russell:

Frege și Russell au susținut că un nume propriu, într-o ocazie dată a utilizării lui, funcționează în mod tipic ca abreviere a unei descriții care denotă purtătorul relevant – o descriție care încorporează o proprietate în mod general crezută sau crezută de către utilizatorul numelui ca fiind unică pentru acel purtător. Astfel, de exemplu, *Socrate* ar putea fi sinonim

<sup>1</sup> Vezi Alvin Plantinga, *Natura necesității*, traducere de Constantin Grecu, Editura Trei, București, 1998.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 149-152.

<sup>3</sup> *Idem*, pp. 158-160.



cu o descripție sau o abreviere a descripției cum ar fi *filosoful grec cărn care a fost executat de către atenieni pentru coruperea tineretului*. Probabil că cu cât se știe mai mult despre Socrate cu atât este mai bogată descripția a cărei abreviere este Socrate. Prezentarea mea presupune că numele proprii nu funcționează în acest mod. Și ce fapt nici nu funcționează; o propoziție care conține un nume propriu în general nu exprimă o judecată echivalentă cu judecata exprimată de rezultatul înlocuirii aceluși nume cu o descripție definită coreferențială. Am fi mai aproape de adevăr dacă am spune că o propoziție în care un nume propriu este utilizat de obicei exprimă aceeași judecată ca și cea exprimată de rezultatul înlocuirii ei cu un demonstrativ (*acesta, acela*) atunci când acesta din urmă este utilizat pentru a indica, sau a se referi la purtătorul potrivit al numelui<sup>1</sup>.

După ce a demonstrat că se găsesc lumi posibile, că obiectele au proprietăți esențiale și proprietăți accidentale și că același obiect exista în lumi posibile diferite, Plantinga ajunge la întrebarea incitantă dacă putem vorbi despre obiecte non-existente și dacă aceste obiecte au proprietăți!? Problema obiectelor posibile, dar inactuale a avut o carieră lungă. Această problemă este pusă în lumină de unele dezvoltări din *fi semantica logicii modale cuantificate*, cel mai important reprezentant fiind Saul Kripke.

Există o diferență importantă între obiectele non-existente și stările de lucruri posibile, dar inactuale: despre lumile posibile, dar inactuale nu este corect să se afirme că nu există; ar trebui să se afirme că ele există dar nu sunt actuale. O stare

<sup>1</sup> *Idem*, p. 110.

de lucru posibilă dar care este inactuală nu este o stare de lucruri non-existentă.<sup>1</sup>

În ceea ce privește relația dintre existență și posibilitate, s-a pus deseori întrebarea dacă obiectele posibile există. Colin McGinn este de acord cu Saul Kripke în legătură cu entități precum „unicorn”: acestea nu sunt obiecte posibile, veritabile din punct de vedere metafizic. Autorul este de părere că entități doar posibile precum „sora mai mică pe care aș fi putut să o am” chiar există și au existat înainte să ne formăm conceptul, deși ele nu există în mod actual. Aceste entități există în domeniul posibilului; deficiența lor ontologică constă în faptul că existența lor nu e actuală. Atunci când ne gândim că ele eșuează în a exista, confundăm existența cu existența actuală. Lipsa lor de existență actuală explică și diferența dintre astfel de obiecte și obiectele normale<sup>2</sup>.

Revenind la exemplu preferat a lui Plantinga putem spune că Socrate există în lumea actuală, dar se găsesc lumi posibile în care el nu există. Dacă considerăm W o lume posibilă, atunci, dacă W s-ar fi realizat, ar fi fost adevărate următoarele afirmații:

(1) Socrate nu există;

(2) posibil Socrate există.

De aici rezultă ca adevărată și afirmația:

(3) se găsește cel puțin un obiect posibil non-existent.

Prin această afirmație se susține implicit și

(3') oricare lume în care judecata *Socrate există* este falsă, dar posibilă, este o lume în care se găsesc ființe posibile care nu există<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 221-224.

<sup>2</sup> Colin McGinn, *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 38-39.

<sup>3</sup> Alvin Plantinga, *op. cit.*, pp. 225-226.



În analiza conceptului de „ființă necesară”, există două sensuri acceptate și disputate:

- a) ființă factual necesară – o ființă care nu are început sau sfârșit, care nu depinde de nimic altceva pentru existența sa și care reprezintă realitatea necauzată de care depind toate celelalte realități;
- b) ființă logic necesară – o ființă care nu poate eșua în a exista și care există în toate lumile posibile.

A doua formă de necesitate are un sens mai puternic decât necesitatea factuală deoarece în acest caz, *ființa logic necesară* nu numai că reprezintă ultima realitate necondiționată, dar este de neimaginat ca o astfel de ființă să nu existe sau să nu fi existat vreodată<sup>1</sup>.

John Hick și Alvin Plantinga<sup>2</sup> au considerat că „ființa factual necesară” este un concept adecvat din punct de vedere religios deoarece o astfel de ființă este prin definiție necauzată, independentă și eternă. Dacă a întreba de ce un anumit lucru sau ființă există înseamnă a întreba care este cauza, iar dacă o „ființă factual necesară” este necauzată atunci nu are rost să ne întrebăm de ce o astfel de ființă există<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> John D. White, „God and Necessity”, în *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 10, nr. 3, 1979, p. 178.

<sup>2</sup> Vezi Alvin Plantinga, „Necessary Being”, în Donald Burrill, *The Cosmological Argument*, Doubleday, New York, 1967.

<sup>3</sup> John D. White, „God and Necessity”, în *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 10, nr. 3, 1979, p. 180.

#### 4.6. Modalități de re și modalități de dicto

După această incursiune în semantica lumilor posibile, vom sintetiza una dintre contribuțiile majore pe care Plantinga aduce argumentului ontologic: susținerea modalităților *de re* și încercarea de a oferi o regulă generală prin care modalitățile *de re* să poată fi exprimate cu ajutorul modalităților *de dicto*.

În „Natura necesității”, Plantinga realizează distincția necesară între cele două modalități: Particularitatea unei aserțiuni *de dicto*, precum: *În mod necesar nouă este compus*, este aceea că propoziția dată predică o proprietate modală despre o altă judecată (nouă este compus). Putem atribui adevărul necesar unei judecăți, dar putem să îl atribuim și unui obiect, numărului 9<sup>1</sup>.

Plantinga reia concepția lui Aristotel asupra modalităților *de re* și *de dicto* și spune că într-o inferență de genul:

*Orice ființă umană este în mod necesar rațională*

*Orice animal din această cameră este ființă umană*

*Orice animal din această cameră este în mod necesar rațional*, concluzia trebuie considerată drept o expresie a modalității *de re* (fiecare animal din această cameră are o anumită proprietate – *proprietatea de a fi rațional* – în mod necesar sau în mod esențial) și nu o expresie a modalității *de dicto*<sup>2</sup>.

Încă de pe vremea lui Aristotel și Toma D'Aquino, s-a considerat că atunci când un anumit obiect are o proprietate în mod esențial înseamnă că acel obiect nu poate fi conceput ca fiind lipsit de aceea proprietate (nu poate eșua în atribuirea acelei proprietăți). Numărului 5 îi putem atribui mai multe proprietăți

<sup>1</sup> Alvin Plantinga, *Natura necesității*, traducere de Constantin Grecu, Editura Trei, București, 1998, p. 71.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 71.



de care acesta s-ar putea lipsi (de exemplu faptul că se poate număra pe degetele unei mâini), dar acestui număr nu îi poate lipsi, în nici o situație, proprietatea de a fi număr prim. Ceea ce realizează un enunț de modalitate *de re* este enunțarea faptului că un anumit obiect are o anumită proprietate în mod esențial<sup>1</sup>.

Dacă ne punem întrebarea *ce fel de proprietăți au lucrurile în mod esențial* răspunsul poate fi nuanțat. Dacă considerăm existența o proprietate, vom spune că orice obiect există în orice lume în care el există. Orice lucru are existență în mod esențial dar numai unele, precum Dumnezeu, au existență necesară – proprietatea pe care un obiect o are dacă există în orice lume posibilă<sup>2</sup>.

Quine arată dificultățile în care se află filosofii esențialiști, precum Plantinga, pornind de la următoarele propoziții, unanim acceptate de aceștia:

(1) matematicienii sunt în mod necesar raționali dar nu în mod necesar bipezi;

(2) cicliștii sunt în mod necesar bipezi, dar nu în mod necesar raționali.

Mai departe, pornind de la propoziția:

(3) Paul K. Zwier este și ciclist și matematician. Putem extrage alte două propoziții care se contrazic:

(4) Zwier este în mod necesar rațional, dar nu în mod necesar biped;

și

(5) Zwier este în mod necesar biped, dar nu în mod necesar rațional.

<sup>1</sup> *Idem*, p. 73.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 134.

Propoziția (4) o contrazice pe (5) deoarece afirmă ca nu are în mod necesar proprietatea de a fi biped și (5) contrazice pe (4) deoarece nu are în mod necesar proprietatea de a fi rațional. Quine consideră că discuția privind atributele necesare și atributele contingente este înșelătoare<sup>1</sup>.

Plantinga consideră argumentul lui Quine de respingere a esențialismului ca fiind nereușit.

Este clar că punctul (5) decurge din (2) și (3). Propoziția (5) are de fapt două părți: (6) Zwier este în mod necesar biped iar aceasta decurge din *primii conjuncți* a lui (2) și (3) și anume: (7) cicliștii sunt în mod necesar bipezi și (8) Zwier este ciclist. Propoziția (7) însă poate fi citită prin modalitatea *de dicto* cât și prin modalitatea *de re*. Prin modalitatea *de dicto* avem (7') în mod necesar toți cicliștii sunt bipezi iar prin modalitatea *de re* avem (7'') orice ciclist are proprietatea de a fi în mod necesar biped. Dacă (6) decurge din (7) și (8) trebuie precizat că (7) trebuie înțeleasă ca predicând despre orice ciclist proprietatea pe care (6) i-o atribuie lui Zwier, prin urmare (7) trebuie înțeleasă ca (7''), iar interpretată în acest fel esențialistul nu o va accepta, acceptând doar adevărul lui (7'). Rezultă de aici că (2) este adevărată citită *de dicto* dar nu este de nici un folos citită *de re* (va fi respinsă de esențialist)<sup>2</sup>.

Concluzia lui Quine că necesitatea ține de modul în care vorbim despre lucruri și nu despre lucrurile de care vorbim, nu este acceptată de Plantinga. Acesta încearcă să ofere soluții printr-o regulă care să limpezească relațiile divergente dintre modalitățile *de dicto* și modalitățile *de re*.

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 88-89.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 90.



William Kneale nu este de acord cu faptul că „proprietățile aparțin indivizilor în chip necesar sau contingent, fără a se ține seama de modurile în care ne sunt aduși în atenție acești indivizi”<sup>1</sup>.

Adrian Miroiu reformulează argumentul lui Kneale astfel:

„12 = numărul apostolilor

Numărul 12 este în chip necesar neprim.

Numărul 12 are proprietatea de a fi în chip necesar neprim.

Numărul apostolilor are proprietatea de a fi în chip necesar neprim.

Nu e necesar ca numărul apostolilor să fie 12 – ei au fost în fapt 12, dar nu e absurd să susținem că ei ar fi putut să nu fie exact 12.

Numărul apostolilor nu e în chip necesar neprim”<sup>2</sup>.

Obiecția unui esențialist în legătură cu argumentul lui Kneale vizează modul confuz în care au fost manevrate anumite propoziții din argument și implică ambiguitatea modalităților *de dicto* și *de re*. Ultima propoziție poate avea două posibile interpretări:

- 1) Propoziția *Numărul apostolilor nu e prim* nu e adevărată.
- 2) Numărul apostolilor nu are în chip necesar proprietatea de a fi prim.

<sup>1</sup> William Kneale, „Modality de dicto and de re”, în E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski, *Logic, Methodology and Philosophy of Science Proceedings of the 1960 International Congress*, Standford University Press, 1962, p. 629, apud Adrian Miroiu, *Argumentul ontologic. O cercetare logico-filosofică*, Editura All, București, 2001, p. 246.

<sup>2</sup> Adrian Miroiu, *op. cit.*, pp. 246-247.

Prima propoziție, *de dicto*, este adevărată – ea spune că propoziția *Numărul apostolilor nu e prim* poate fi falsă, adică s-ar fi putut ca numărul apostolilor să nu fi fost 12, ci un număr prim precum 11. A doua propoziție este *de re* și este falsă afirmând că un obiect nu are în chip necesar proprietatea de a fi prim: acel obiect este numărul apostolilor, 12 și în chip necesar numărul 12 nu este prim și deci propoziția 2 este falsă<sup>1</sup>.

Pentru a ataca poziția esențialistă, Kneale se vede obligat să interpreteze propoziția *Numărul apostolilor nu e în chip necesar neprim* astfel: *Numărul apostolilor nu are în chip necesar proprietatea de a fi prim* sau cu alte cuvinte că numărul apostolilor ar putea fi 11<sup>2</sup>. Alvin Plantinga prezintă pornind de aici argumentul lui Kneale și explică de ce argumentul său nu e valid:

- „1. Numărul apostolilor ar fi putut să fie 11.
2. Dacă numărul apostolilor a fost 11, atunci numărul apostolilor ar fi fost prim.
3. E posibil ca numărul apostolilor să fi fost prim.
4. Numărul apostolilor nu are proprietatea de a fi neprim în mod esențial”<sup>3</sup>.

Argumentul este de succes doar dacă ultimul enunț este construit ca o aserțiune *de re*: că un anumit număr (12), are proprietatea de a fi neprim în mod esențial. Propoziția 3 poate fi citită *de dicto*, caz în care o putem formula astfel:

- (3a) Propoziția *numărul apostolilor este prim* este posibilă
- (3b) Numărul care îi reprezintă numeric pe apostoli ar fi putut fi prim

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 247-248.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 248.

<sup>3</sup> Alvin Plantinga, *Essays in the Metaphysics of Modality*, Oxford University Press, New York, 2003, p. 32.



Punctul 4 este susținut doar în condițiile în care propoziția 3b este interpretată prin modalitatea *de re*. Mai departe, întâlnim aceeași ambiguitate *de re – de dicto* și în ceea ce privește propoziția 1. Citită *de dicto* se realizează următoarea aserțiune adevărată:

(1a) Propoziția *Sunt doar 11 apostoli* este posibilă.

(1b) Numărul care reprezintă numeric (așa cum sunt lucrurile în realitate) apostolii ar fi putut să fie 11 – această propoziție este citită *de re*. Această propoziție este falsă: numărul care reprezintă numeric apostolii este 12 și nu ar fi putut să fie 11. Dacă (1a) și (2) susțin (3b), atunci punctul (2) trebuie construit în felul următor: Dacă propoziția *Numărul apostolilor e 11* era adevărată, atunci numărul care exprimă numeric apostolii ar fi fost prim. Dar această propoziție este adevărată. Ea ne spune că dacă erau 11 apostoli, atunci numărul care în fapt exprimă numeric apostolii (12) ar fi fost prim – iar acest lucru este evident neadevărat<sup>1</sup>.

La fel ca și Kneale, Quine a încercat să arate că necesitatea se poate referi doar la propoziții.

Quine încearcă să arate că *a fi în mod necesar mai mare decât 7* nu este o trăsătură a unui număr:

1. Dacă *a fi în mod necesar mai mare decât 7* este o trăsătură a unui număr, atunci, pentru orice numere  $m$  și  $n$ , dacă  $n$  este în mod necesar mai mare decât 7 și  $m=n$ , atunci  $m$  este în mod necesar mai mare decât 7.
2. 9 este în mod necesar mai mare ca 7.
3. Este fals că numărul planetelor este în mod necesar mai mare decât 7.
4.  $9 = \text{numărul planetelor}$ .

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 32-33.

5. A fi în mod necesar mai mare ca 7 nu este o proprietate a unui număr.

Quine acceptă punctul (3)? Deoarece consideră că propoziția *numărul planetelor este mai mare decât 7* nu este în mod necesar adevărată. Acest lucru sugerează că el ia contextul  $x$  este în mod necesar mai mare decât 7 și îl explică prin faptul că propoziția  $x$  este mai mare ca 7 este în mod necesar adevărată<sup>1</sup>.

Alături de Kneale, Quine a fost unul dintre filosofi care au considerat că necesitatea se poate referi doar la propoziții, dar nu și la fapte. El încearcă să arate că există o obscuritate referențială în ceea ce privește contextele modale. Această obscuritate referențială împiedică mai departe generalizarea existențială. Principiul indiscernabilității identicilor propus de Leibniz, arată că în cazul unui enunț de identitate unul din cei doi termeni poate fi substituit în orice propoziție adevărată și rezultatul va fi adevărat. Acest principiu aplicat pe un exemplu de genul: Obama are cinci litere, Obama este președintele Statelor Unite ale Americi, prin urmare enunțul „președintele Statelor Unite ale Americi are cinci litere” ne arată o problemă clară: Obama în enunțul Obama are cinci litere se referă la numele Obama, iar în al doilea enunț se face referire la persoana Obama<sup>2</sup>.

Kripke a încercat să ofere un cadru semantic prin care să răspundă criticilor lui Quine. Acesta arată că putem să vorbim despre indivizi care există în lumea actuală și în alte lumi posibile, accesibile lumii actuale. O descriție definită precum *cel mai înalt om din Cluj Napoca* alege diferiți indivizi din dife-

<sup>1</sup> Alvin Plantinga, *op. cit.*, p. 31.

<sup>2</sup> George Goodwin, „De Re Modality and the Ontological Argument”, în George Shields, *Process and Analysis*, State University of New York Press, New York, pp. 180-181.



rite lumi posibile, o denumire rigidă precum *George Bush* numește același individ în toate lumile posibile în care numește ceva, iar o denumire rigidă și puternică precum *Dumnezeu* numește acel ceva în toate lumile posibile. Mai mult, o proprietate este esențială pentru un individ dacă o denumire rigidă sau una rigid-puternică o selectează de fiecare dată când selectează un individ. În exemplul lui Quine și folosindu-ne de semantica lui Kripke, putem spune că există un obiect *x* în această lume care are proprietatea de a fi mai mare decât 7 în această lume și în orice altă lume în care există (aceasta este interpretarea semantică pentru varianta *de re* a enunțului lui Quine). Varianta *de dicto* ne spune că există o ființă în această lume care are proprietatea esențială a existenței necesare. Dumnezeu apare ca un designator rigid-puternic care selectează aceeași ființă în orice lume posibilă. Bineînțeles, nu se arată că există o asemenea ființă, ci doar se oferă un cadru semantic pentru cerința referitoare la înțelesul necesității ontologice<sup>1</sup>.

Semantica lui Kripke este suficientă pentru a răspunde criticii lui Quine, deoarece acesta arată că există serioase probleme conceptuale legate de identificarea unui individ dintr-o lume în alta. Problema „identității transmudane” a fost formulată pentru a clarifica problema unui obiect care există în mai mult decât o singură lume. Dacă se consideră că un personaj *x* sau *y* există în mai mult decât o singură lume, atunci trebuie să existe o proprietate manifestată pe care doar el să o aibă în oricare din lumile în care există și pe baza acestei proprietăți manifestate noi să îl putem identifica. Pentru a rezolva problema

<sup>1</sup>George Goodwin, „De Re Modality and the Ontological Argument”, în George Shields, *Process and Analysis*, State University of New York Press, New York, 2003, p. 183.

identității transmudane este nevoie de formularea unui criteriu prin care să fie distinse proprietățile esențiale de cele accidentale. Dar a reuși o interpretare și un criteriu pentru proprietățile esențiale implică o trecere de la semantică la metafizică. Din punctul de vedere al multor filosofi, adepți ai filosofiei procesuale, problema modalităților *de re* trebuie văzută, în ultimă instanță, ca o problemă metafizică<sup>1</sup>.

Goodwin arată că în cazul în care lumile posibile sunt considerate stări viitoare ale acestei lumi și dacă identitatea substanțială printre lumi este o identitate genetică în timp, atunci proprietățile esențiale sunt acele trăsături abstracte pe care cineva le va ilustra în oricare din stările sale viitoare. Iar criteriul pentru a identifica trăsăturile esențiale ale unui individ este *cauzalitatea*. Proprietățile esențiale sunt *hotare eficiente din punct de vedere cauzal pentru dezvoltarea individuală* (proprietăți esențiale pentru George Bush ar trebui considerate proprietatea de a fi om sau de a se fi născut într-o anumită dată. Bush nu putea să trăiască în secolul XIII pentru că nașterea sa în acest secol implică faptul că toate experiențele care urmează și care constituie până la urmă instanțe ale lui George Bush trebuie să se conformeze la faptul că s-a născut la o dată anume. Nașterea sa a fost necondițional necesară și a devenit condițional necesară în sensul că a vorbi despre nașterea sa implică o înlănțuire de experiențe destul de dezvoltate pentru a se putea extrage din ele o identitate individuală)<sup>2</sup>.

Revenind la Plantinga — acesta încearcă, prin toate eforturile prezentate în capitolul referitor la modalitățile *de re* și modalitățile *de dicto*, să îi arate scepticului (cel care nu înțelege

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 183-185.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 193-194.



și se arată nedumerit în fața astfel de explicații) ce înseamnă faptul că, de exemplu, *nouă este mod esențial compus*. Explicația lui Plantinga oferă condiții de adevăr pentru propozițiile esențialiste, iar aceste condiții invocă doar noțiuni non-modale și *de dicto*. O astfel de explicație îl va ajuta pe sceptic să găsească, în cazul unei aserțiuni existențialiste, o judecată pe care să o înțeleagă și care să nu fie diferită de teza prezentată de esențialist<sup>1</sup>.

Modalitatea *de dicto* se referă la limbaj și la felul în care folosim limbajul. Dacă ne referim la propoziția „Dumnezeu există”, atunci din punct de vedere al modalității *de dicto*, spunem de fapt că această propoziție este adevărată în mod necesar. Modalitatea *de re* se referă de fapt la lucrurile existente – conform acestei modalități și raportându-ne la același exemplu vom spune că Dumnezeu este o ființă necesară. Argumentul din *Proslogion* III, care implică faptul că existența necesară este o proprietate prea-măritoare, implică modalitățile *de re*.

Alvin Plantinga reformulează argumentul lui Malcolm astfel:

- (1) Dacă Dumnezeu nu există, existența sa este logic imposibilă.
- (2) Dacă Dumnezeu există, existența sa este logic necesară.
- (3) Prin urmare, existența lui Dumnezeu este ori logic imposibilă, ori logic necesară.
- (4) Dacă existența lui Dumnezeu este logic imposibilă, atunci conceptul de Dumnezeu este contradictoriu.
- (5) Conceptul de Dumnezeu nu este contradictoriu.
- (6) De aceea, existența lui Dumnezeu este logic necesară.

<sup>1</sup> Alvin Plantinga, *op. cit.*, pp 111-112.

Analizând propoziția „existența lui Dumnezeu este logic necesară”, Plantinga sugerează că aceasta este echivalentă cu „propoziția *Dumnezeu există* este logic necesară”. Mai departe, a spune „Dumnezeu există în mod necesar” înseamnă a spune același lucru precum „*Dumnezeu există* este o propoziție necesară”<sup>1</sup>.

#### 4.7. Reconstrucția lui Plantinga

Atât argumentul lui Malcolm cât și cel al lui Hartshorne suferă o critică din partea lui Alvin Plantinga în „Natura necesității”. Contribuția acestuia la discuțiile filosofice din jurul argumentului ontologic este bine-cunoscută și este interesant de văzut felul în care Plantinga critică argumentele modale propuse de Malcolm și Hartshorne.

Deși, recunoaște că Malcolm și Hartshorne prezintă două versiuni diferite ale argumentului, Plantinga realizează o critică a acestora luate împreună<sup>2</sup>. Acesta apreciază că spre deosebire de Sf. Anselm, care susține că existența este o perfecțiune, în versiunea lor, Malcolm și Hartshorne, susțin că existența necesară este cea despre care se spune că este o perfecțiune<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Alvin Plantinga, „A Valid Ontological Argument?”, în *The Philosophical Review*, vol. LXX, 1961, în Alvin Plantinga, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Anchor Books, New York, 1965, pp. 161-163.

<sup>2</sup> Vezi Alvin Plantinga, *Natura necesității*, traducere de Constantin Grecu, Editura Trei, București, 1998, pp. 320-321.

<sup>3</sup> Aici putem urmări discuția începută anterior în care am ajuns la concluzia că la Malcolm, cel puțin, existența necesară nu apare ca o perfecțiune, deci acesta, din acest punct de vedere nu se mai înscrie perfect în critica lui Plantinga.



Să urmărim critica lui Plantinga. Astfel, luând ca exemplu o lume  $\alpha$  și două lucruri A și B care există în ea, cu precizarea că A există nu numai în  $\alpha$ , ci și în orice altă lume, iar B există în unele lumi, dar nu în toate. A este mai mare în  $\alpha$  decât B. Problema care se pune în continuare este că existența necesară este o calitate producătoare de mărime sau care pre-mărește (greatmaking) și în acest caz, este plauzibil să presupunem că gradul maxim de mărime conține existența necesară. Cu alte cuvinte, o ființă posibilă are gradul maxim de mărime într-o lume dată numai dacă ea există în acea lume și în orice altă lume<sup>1</sup>.

Plantinga reformulează argumentul în felul următor: (1) Se găsește o lume W în care există o ființă cu mărimea maximă și (2) O ființă are mărimea maximă într-o lume numai dacă ea există în orice lume. Astfel, lumea W conține existența unei ființe cu mărimea maximă care există în orice lume. Deci, se găsește o esență E, exemplificată în lumea W, care implică proprietatea de a exista în orice lume. Deci, este imposibil în W ca E să nu fie exemplificată. Dar ceea ce este imposibil nu variază de la o lume la alta. Așadar, E este exemplificată în mod necesar în această lume. Deci, se găsește o ființă cea mai mare posibilă, și ea există în mod necesar. După ce reformulează argumentul, Plantinga identifică în interiorul acestuia o fisură. Astfel, chiar dacă este exemplificată o esență care implică pe „este maximal de mare în lumea W”, de aici nu rezultă că această esență implică pe este maximal de mare și în lumea  $\alpha$ . De aici ar putea rezulta că această ființă ar putea fi la un maximum într-o oarecare lume W, dar cât se poate de insignifiantă în  $\alpha$ . Cu alte cuvinte, argumentul nu demonstrează că se găsește o ființă care să se bucure de mărimea maximă în orice lume posibilă, ci demonstrează cel

<sup>1</sup> Alvin Plantinga, *op. cit.*, p. 320.

mult că se găsește o ființă care are mărimea maximă într-o lume sau alta<sup>1</sup>.

Această critică a lui Plantinga la adresa variantelor propuse de Hartshorne și Malcolm poate fi văzută ca o critică din interior, în condițiile în care el însuși propune în continuare o variantă modală a argumentului ontologic care se vrea a fi victorioasă. Cu toate acestea, după cum vom vedea în cele ce urmează, nici varianta pe care o propune Plantinga nu este imună la critici. Putem spune că principalul beneficiu al multitudinii de variante emise în ultimele decenii, dintr-o perspectivă modală sau nu, este de a menține vie discuția în jurul argumentului ontologic.

Alvin Plantinga a avut fără îndoială o contribuție extrem de importantă în apărarea argumentului ontologic, în particular și metafizica modalității, în general – în special felul în care a apărut modalitatea *de re* împotriva unor filosofi importanți precum Quine sau Kneale. El trebuie considerat, în ceea ce privește conceptul său de Dumnezeu, un teist clasic deoarece este de acord că schimbarea nu este permisă în Dumnezeu. Plantinga pare în operele sale familiar cu opera lui Charles Hartshorne, dar nu este la fel de clar că ar fi conștient de teismul neoclasic propus de acesta<sup>2</sup>.

Charles Hartshorne și Alvin Plantinga au accepțiuni diferite și despre ceea ce ar trebui să se înțeleagă prin „este mai mare decât”. Hartshorne consideră că se poate face o comparație între lucruri sau ființe în ceea ce privește admirația sau respectul pe care îl avem față de acestea. Din acest punct de vedere, o persoană iubitoare și care face acte de caritate este mai

<sup>1</sup> *Idem*, p. 321.

<sup>2</sup> Daniel Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 145-146.



demnă de admirația noastră, decât o persoană bogată și zgârcită și astfel, persoana iubitoare este *mai mare* decât persoana zgârcită. Plantinga în schimb, vorbește de înțelepciune, putere, curaj și cel care deține aceste proprietăți se poate spune că îl depășește pe un altul căruia îi lipsesc<sup>1</sup>.

Analizând premisa importantă din argumentul ontologic anselmian: „existența în realitate este mai mare decât existența numai în intelect”, Plantinga consideră că această premisă are nevoie de existența unor asemenea obiecte. Prin urmare, comparația poate fi privită ca una între ființe care există și obiecte sau ființe precum Superman, prima având superioritate față de a doua<sup>2</sup>.

Plantinga reformulează argumentul anselmian astfel:

- (1) Dumnezeu nu există în lumea actuală.
- (2) Pentru orice lumi  $W$  și  $W'$  și obiect  $x$ , dacă  $x$  există în  $W$  și  $x$  nu există în  $W'$ , atunci mărimea lui  $x$  în  $W$  depășește mărimea lui  $x$  în  $W'$ .
- (3) Este posibil ca Dumnezeu să existe.
- (4) Deci, se găsește o lume posibilă  $W$  astfel încât Dumnezeu să existe în  $W$  (din (3)).
- (5) Dumnezeu există în  $W$  și Dumnezeu nu există în lumea actuală (din (1) și (4)).
- (6) Dacă Dumnezeu există în  $W$  și Dumnezeu nu există în lumea actuală, atunci mărimea lui Dumnezeu în  $W$  depășește mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală (din (2)).

<sup>1</sup> Robert E. Maydole, „A Modal Model for Proving the Existence of God”, în *American Philosophical Quarterly*, vol. 17, nr. 2, 1980, p. 137.

<sup>2</sup> Alvin Plantinga, *op. cit.*, p. 306.

- (7) Deci, mărimea lui Dumnezeu în  $W$  depășește mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală ((5) și (6)).
- (8) Deci, se găsesc o ființă posibilă  $x$  și o lume  $W$  astfel încât mărimea lui  $x$  în  $W$  să depășească mărimea lui Dumnezeu în actualitate ((7)).
- (9) Deci, este posibil să se găsească o ființă mai mare decât Dumnezeu ((8)).
- (10) Așadar, este posibil să se găsească o ființă mai mare decât ființa decât care nu este cu putință să fie una mai mare (din (9), cu ajutorul definiției lui „Dumnezeu”).

Prin urmare, supoziția noastră din pasul (1), cu ajutorul premiselor exprimate de (2) și (3), implică un enunț fals; pentru că desigur,

- (11) Nu este cu putință să se găsească o ființă mai mare decât ființa decât care nu este cu putință să fie una mai mare.

Pasul (1), prin urmare, trebuie să fie fals, iar existența lui Dumnezeu stabilită<sup>1</sup>.

După ce face o trecere în revistă dintr-o perspectivă critică a argumentelor anterioare, Plantinga propune, ceea ce el numește o versiune victorioasă a argumentului, din perspectivă modală. Punctul de plecare este reprezentat de fisura pe care a identificat-o în structura argumentelor modale analizate anterior. Se pune problema: de ce să credem că existența necesară este o perfecțiune sau o calitate generatoare de mărime? Răspunsul este următorul: pentru că „mărimea unei ființe într-o lume  $W$  depinde nu numai de calitățile pe care ea le are în  $W$ ;

<sup>1</sup> *Idem*, p. 308.



ceea ce este asemănător în alte lumi este și relevant.”<sup>1</sup> Înainte de formularea argumentului său, Plantinga face o distincție utilă între mărime și perfecțiune. Astfel că, *perfecțiunea* unei ființe într-o lume dată *W* depinde numai de proprietățile sale în *W*, pe când *mărimea* sa în *W* depinde nu numai de perfecțiunea sa în *W*, ci și de perfecțiunea sa în alte lumi. În consecință, o ființă s-ar putea bucura de gradul limită de mărime într-o lume dată *W*, numai dacă ar avea perfecțiunea maximă atât în *W*, cât și în orice altă lume posibilă. Primul beneficiu al acestei distincții este acela că nu mai este nevoie de supoziția că existența necesară este o perfecțiune, deoarece o ființă nu are nici un fel de proprietăți și nici un fel de proprietăți generatoare de perfecțiune într-o lume în care ea nu există. O altă consecință a distincției amintite ar fi că „existența și existența necesară nu sunt ele însele perfecțiuni, ci doar condiții necesare ale perfecțiunii”<sup>2</sup>.

Plantinga reformulează argumentul ontologic astfel:

- (1) Proprietatea *are mărimea maximă* implică proprietatea *are perfecțiunea maximă în orice lume posibilă*.
- (2) *Perfecțiunea maximă* implică *omnisciența, omnipotența și perfecțiunea morală*.
- (3) *Mărimea maximă* este posibil exemplificată.

Din (3) se mai pot trage următoarele concluzii: dacă pentru orice proprietate *P*, dacă *P* este posibil exemplificată, atunci se găsesc o lume *W* și o esență *E* astfel încât *E* să fie exemplificată în *W* și *E* să implice pe o *are pe P în W*. În urma acestei consecințe argumentul poate fi continuat cu:

- (4) Se găsesc o lume *W\** și o esență *E\** astfel încât *E\** să fie exemplificată în *W\** și *E\** să implice pe *are*

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 231-322.

<sup>2</sup> *Idem*, 322.

*mărimea maximă în W\**. Dar dacă *W\** ar fi fost actuală, *E\** ar fi implicat, pentru orice lume *W*, proprietatea *are perfecțiunea maximă în orice lume posibilă*. Adică, dacă *W\** ar fi fost actuală, judecata.

- (5) Pentru orice obiect *x*, dacă *x* o exemplifică pe *E\**, atunci *x* exemplifică proprietatea *are perfecțiunea maximă în orice lume posibilă* ar fi în mod necesar adevărată. Știind că, ceea ce este în mod necesar adevărat nu variază de la o lume la alta, înseamnă că (5) este necesară în orice lume și, deci, necesară.

De aici,

- (6) *E\** implică proprietatea *are perfecțiunea maximă în orice lume posibilă*.

Dar, dacă o ființă are o proprietate într-o lume *W* doar dacă ea există în acea lume, atunci *E\** implică proprietatea *există în orice lume posibilă*. *E\** este exemplificată în *W\**; așadar, dacă *W\** ar fi fost actuală, *E\** ar fi fost exemplificată de ceva care ar fi existat și ar fi exemplificat-o în orice lume posibilă.

De aici rezultă,

- (7) Dacă *W\** ar fi fost actuală, ar fi fost imposibil ca *E\** să nu reușească să fie exemplificată.

Și dacă *E\** este exemplificată, atunci,

- (8) Există o ființă care are perfecțiunea maximă în orice lume.

Revenind la semnificația stabilită pentru *perfecțiunea maximă*, înseamnă că există în mod actual o ființă care este omniscientă, omnipotentă și perfectă din punct de vedere moral și, mai mult decât atât, aceasta există și are aceste proprietăți în orice lume posibilă. Această ființă este Dumnezeu<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 323-324.



Am urmărit îndeaproape argumentul în forma pe care o prezintă Plantinga nu doar din nevoia de fidelitate, ci pentru a putea observa mai bine relevanța criticilor adresate acestui argument pe care le vom analiza în continuare.

Chiar dacă pretenția lui Plantinga, atunci când își susține propria variantă a argumentului ontologic este că aceasta este una victorioasă, există și autori care s-au îndoit de acest lucru și au încercat să contraargumenteze. Există, de asemenea și apărători ai argumentului lui Plantinga, care încearcă să contracareze aceste critici, susținând fie că argumentul este valid din punct de vedere logic, fie că eventualele contraargumente nu se susțin. Considerăm că toate aceste critici și apologii nu fac altceva decât să demonstreze că varianta argumentului ontologic propusă de Plantinga este una dintre cele mai importante emise în ultimele decenii, că argumentul este o încercare pentru filosofi, în general, și pentru cei care se ocupă cu logica modală, în special.

Unul dintre aspectele cruciale ale argumentului lui Plantinga este sistemul logicii modale pe care acesta se bazează. De fapt, cei care critică argumentul propus de acesta nu se leagă de corectitudinea logică a acestuia, de modul în care concluzia este derivată din premise, ci de anumite presupoziii ale logicii modale. Un al doilea aspect critic al argumentului este faptul că Plantinga folosește ideea de necesitate ca să dovedească existența lui Dumnezeu<sup>1</sup>.

Vom lua în considerare câteva dintre criticile aduse argumentului lui Plantinga, care pleacă de la fundalul oferit de lo-

<sup>1</sup> Vezi John Baggeley, *The Ontological Argument for the Existence of God*, <http://homepage.mac.com/baggeley/essays/OntologicalArgument.pdf>. Acesta identifică principalele aspecte critice ale argumentului lui Plantinga încercând să le demonteze rând pe rând.

gica modală. De exemplu, Paul Almond, consideră că argumentul ontologic modal se bazează pe o regulă a logicii modale numită Axioma S<sub>5</sub>. Această axiomă susține că dacă definiția unui lucru îi permite doar să fie adevărat sau să existe în mod necesar, atunci dacă există o lume posibilă în care este adevărată sau există, atunci este adevărată sau există în toate lumile posibile<sup>1</sup>.

Iată cum arată argumentul lui Plantinga într-o variantă prescurtată, care pune în evidență rolul axiomei S<sub>5</sub>:

1. Prin definiție ființa care are mărimea maximă este una care există în mod necesar și este în mod necesar omniscientă, omnipotentă și perfect morală (premisă).
2. Este posibil ca ființa care are mărimea maximă să existe (premisă).
3. Deci, este posibil să fie necesar adevărat ca o ființă omnipotentă, omniscientă și perfect morală să existe (din 1 și 2).
4. Deci este necesar adevărat ca o ființă omniscientă, omnipotentă și perfect morală să existe (din 3 și din Axioma S<sub>5</sub>).
5. Deci, o ființă omniscientă, omnipotentă și perfect morală există (din 4 și din faptul că propozițiile necesar adevărate sunt adevărate)<sup>2</sup>.

Practic, axioma S<sub>5</sub> din logica modală susține că dacă o propoziție este posibil necesară, atunci aceasta este necesară. Observăm că argumentul lui Plantinga are nevoie de această axiomă pentru a putea face legătura logică între premisa 3 și concluzia intermediară 4 (după argumentul sintetic prezentat de Paul Almond). Ideea care stă la baza criticii este că dacă această

<sup>1</sup> Paul Almond, *A Refutation of Plantinga's Modal Ontological Argument – and why it even suggests a disproof of God*, <http://www.paul-almond.com/ModalOntologicalArgument.pdf>, p. 1.

<sup>2</sup> Paul Almond, *op. cit.*, p. 2.



axiomă nu se susține sau este contradictorie, întregul argument al lui Plantinga cade. Reformulată, axioma apare în felul următor: Dacă propoziția G este adevărată, ea trebuie să fie necesar adevărată. Ea este adevărată (deci G este adevărată într-o lume posibilă), atunci G este necesar adevărată (deci este adevărată în toate lumile posibile)<sup>1</sup>.

Problema este că această axiomă S<sub>5</sub> permite derivarea unei axiome opuse numite Anti-5. Aceasta nu se mai bazează pe existența posibilă și necesară, ci pe non-existența care ar avea asemenea atribute. Paul Almond formulează anti-axioma în felul următor: „Pentru o entitate G, dacă G există atunci G există necesar. Este posibil ca să nu existe (G să nu existe într-o lume posibilă), atunci G este în mod necesar non-existent (G să nu existe în nici o lume posibilă). Este clar că argumentul lui Plantinga se bazează pe Axioma S<sub>5</sub>, iar dacă aceasta se dovedește a fi invalidă sau incoerentă, atunci și argumentul lui Plantinga este nevalid. Vom reține din critica lui Almond însă, următorul aspect: asumția modală a argumentului ontologic este mai folositoare pentru a dovedi non-existența lui Dumnezeu, decât pentru a susține existența sa. Acest lucru poate produce o răsturnare fundamentală a argumentului ontologic modal indiferent dacă acesta este sau nu valid. Este clar că Plantinga consideră că Dumnezeu este o entitate a cărei existență este necesară. P. Almond susține că ideea posibilității logice și cea despre

<sup>1</sup> *Idem*, p. 3. Aici ar trebui remarcat faptul că în logica modală propozițiile de posibilitate sunt raportate, în general la lumi posibile. Deci dacă ceva este *posibil*, înseamnă că există o lume posibilă care să-l conțină. Dacă ceva este *necesar*, înseamnă că acesta există în *toate* lumile posibile.

lumi inconsistente logic sunt valide împreună pornind de la următoarele premise:

1. Definiția lui Dumnezeu cere ca dacă Dumnezeu există, existența sa să fie o existență necesară.
2. Este posibil ca Dumnezeu să existe.
3. Este posibil ca Dumnezeu să nu existe.

Atunci Dumnezeu nu poate să existe în această lume, ceea ce înseamnă că Dumnezeu nu există<sup>1</sup>.

Aceasta face, după autorul citat, ca argumentul ontologic modal să fie mai degrabă un argument pentru inexistența lui Dumnezeu, decât unul în favoarea existenței unei asemenea entități. Rămâne de văzut dacă argumentul ontologic, în varianta sa modală emisă de către Plantinga se dovedește a fi util pentru un scop pe care acesta nu și-l propusese. Ceea ce trebuie remarcat este faptul că argumentul nu este criticat ca atare, ci el este criticat din punctul de vedere al fundamentelor sale modale. De altfel, critica prezentată anterior nu este și singura care are drept țintă Axioma S<sub>5</sub> a logicii modale<sup>2</sup>.

Criticile la adresa argumentului propus de către Plantinga se axează și pe alte aspecte decât cele legate de fundalul oferit de logica modală. De exemplu, Kenneth Einar Himma, într-un articol dedicat argumentului ontologic din *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, susține că deși se cere a fi victorios, argumentul lui Plantinga nu este de fapt o dovadă a existenței unei ființe

<sup>1</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>2</sup> O asemenea critică este realizată de către J.L. Mackie Vezi lucrarea acestuia *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, Oxford, 1981. Pentru o respingere a acestei critici vezi John Baggaley, *op. cit.*, pp. 20-24.



care posedă mărime maximă<sup>1</sup>. Pentru a înțelege mai bine această critică va trebui să urmărim reformularea de către Himma a argumentului lui Plantinga. După acesta, argumentul modal propus de Plantinga se realizează în felul următor: considerăm că o entitate posedă mărime maximă dacă este omnipotentă, omniscientă sau moral perfectă, apoi că această entitate posedă cu adevărat mărime maximă dacă o posedă în orice lume posibilă. Astfel avem următorul argument:

1. Există o lume posibilă în care există o entitate care posedă mărime maximă.
2. Deci, Există o entitate care posedă mărime maximă<sup>2</sup>.

Pentru autorul amintit este clar că argumentul nu arată ceea ce pretinde a arăta. Pentru a-și susține teza, acesta pleacă de la următorul argument: „Ori există Dumnezeu, ori  $2+2=5$ . Nu este cazul ca  $2+2=5$ . Deci Dumnezeu există”. Aici teiștii fac o greșală în concepția lui Himma, spunând că din moment ce premisa este adevărată și argumentul este valid, atunci argumentul acesta arată că concluzia este adevărată. Dar dacă este plauzibil de susținut că orice persoană cu un minim de raționalitate care are îndoieli în legătură cu statutul concluziei, va avea aceleași dubii și în legătură cu premisa. De exemplu, dacă cineva se îndoiește că este rațional să accepți că Dumnezeu există, atunci poți fi sigur că acesta se va îndoii și de faptul că este rațional să accepți premisa „Ori există Dumnezeu, ori  $2+2=5$ ”. După autorul citat, același lucru se poate întâmpla și cu argumentul lui Plantinga. Astfel, orice persoană cu un minim de raționalitate care înțelege premisa

<sup>1</sup> Vezi, Kenneth Einar Himma, „The Ontological Argument”, secvența 4. „Modal Versions of the Argument”, în *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://iep.utm.edu/o/ont-arg.htm>.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

și concluzia acestui raționament și care are dubii în legătură cu existența unei entități care posedă o mărime maximă, va avea aceleași îndoieli și cu faptul că există o lume posibilă în care o asemenea ființă să existe<sup>1</sup>.

Ceea ce trebuie remarcat este faptul că odată cu varianta emisă de Plantinga argumentul ontologic a recăpătat importanță în discuțiile filosofice și este tot mai des fie criticat, fie susținut, ceea ce nu poate fi decât un lucru util pentru debaterile filosofice actuale.

Plecând de la precizările lui Plantinga referitoare la *perfectiune maximă* (care implică omnipotența, omnisciența și moralitate perfectă) și *mărime maximă* (dacă posedă perfectiune maximă în orice lume posibilă), Graham Oppy construiește o variantă prescurtată a argumentului propus de acesta:

1. Există o lume posibilă în care avem o entitate care posedă mărimea maximă.
2. Există o entitate care posedă mărime maximă.

Iar apoi, această variantă prescurtată este transformată analogic într-un argument care arată că nu există o ființă care să posedă mărime maximă:

1. Există o lume posibilă în care avem o entitate care nu posedă nici o maximalitate.
2. Nu este nici o entitate care posedă mărime maximă<sup>2</sup>.

Deoarece nu există un motiv întemeiat pentru un agnostic să prefere premisa primului argument în detrimentul celei de a doua premise, el pare justificat să le respingă pe ambele. Va admite fie că mărimea maximă este exemplificată, fie

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995, pp. 70-71.



că nu este exemplificată în toate lumile, dar argumentele care îi sunt oferite sunt insuficiente pentru a-l face să aleagă una din cele două alternative. La fel dintre cele două alternative: în mod necesar Dumnezeu există sau în mod necesar Dumnezeu nu există, agnosticul va argumenta că doar una dintre cele două alternative are premisă corectă, dar argumentul nu îi oferă nici un ajutor pentru a se decide<sup>1</sup>.

Variantă prescurtată a argumentului lui Plantinga este analizată de Graham Oppy pentru a vedea dacă este sau nu rezonabil pentru teiști să considere că Dumnezeu există iar de aici pot fi extrase două întrebări care trebuie puse pentru a se putea stabili dacă este rezonabil sau nu pentru un teist să accepte concluzia acestui argument:

a) Poate fi rezonabil pentru un teist să accepte premisa acestui argument?

b) Poate fi rezonabil pentru un teist să accepte premisa acestui argument independent de concluzia argumentului?

Răspunsul natural pentru a) ne obligă să ne aplecăm asupra răspunsului lui b): există vreo garanție independentă potrivită pentru raționalitatea credinței teiste: *este posibil să existe o entitate care să posede mărime maximă*? Oppy consideră că nu avem în argumentul lui Plantinga nici un înțeles care să ne arate că este rațional pentru un teist să creadă în existența unei entități care posedă mărime maximă<sup>2</sup>.

Se consideră adesea că argumentul lui Plantinga este ușor de parodiat, iar Tooley pornește tocmai de la conceptul de „mărime maximă”, un concept foarte util în încercarea lui Plantinga de a oferi, în *Natura necesității* un *argument victorios*. Astfel,

<sup>1</sup> *Idem*, p. 71.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 188-192.

pentru orice predicat „P”, putem spune că *x* este *maximal P* dacă *x* există în toate lumile posibile și este *P* în toate lumile; *x* nu este *maximal P* dacă *x* există într-o lume în care nu avem nici o ființă maximală *P*; *x* este *aproape maximal P* dacă *x* nu există în fiecare lume, dar posedă *P* într-un grad de mărime care nu este depășit de nici o ființă în nici o altă lume. Pentru toate aceste cazuri pot fi construite argumente cu aceeași formă precum argumentul lui Plantinga. Se poate construi de asemenea un argument pentru existența diavolului. În acest caz *x* poate fi considerat diavolul dacă *x* este omnipotent, omniscient și perfect rău și că *x* este diavolul maximal dacă există în toate lumile posibile și dacă este omnipotent, omniscient și perfect rău în toate lumile. Mai mult, se poate afirma că o ființă este rea în gradul „*r*” dacă se află poziționată la o distanță de „*r* procente” între *perfect rău* și *perfect bun*. De aici, se poate spune că *x* este „maximal rău în gradul *r*” dacă există în toate lumile posibile și dacă este omnipotent, omniscient și rău în gradul *r* în toate lumile<sup>1</sup>.

Plantinga însuși admite că sunt multe paralele care se pot face cu argumentul său original. Totuși, există o problemă cu concluzia că există ființe rele în mod maximal de gradul „*r*”. Nu este adevărat că oricine ar trebui să accepte la fel de ușor premisele prezente în aceste parodii. Cineva poate în mod rezonabil să accepte că premisa argumentului ontologic ce implică necesitatea este adevărată iar premisele argumentului competitor sunt în mod necesar false<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M. Tooley, „Plantinga's Defence of the Ontological Argument”, în *Mind* nr. 90, 1981, p. 424, apud Graham Oppy, *Ten Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995, pp. 179-180.

<sup>2</sup> Graham Oppy, *op. cit.*, p. 184.



În finalul cărții „Natura necesității”, Plantinga precizează: „Verdictul nostru cu privire la aceste versiuni reformulate ale argumentului Sf. Anselm trebuie să fie următorul. Nu se poate spune, probabil, că ele își *demonstrează* sau își *stabilesc* concluzia. Dar întrucât este rațional să se accepte premisa lor centrală, ele arată că este rațional să se *accepte* aceea concluzie”<sup>1</sup>.

Argumentul ontologic modal se bazează pe logica modală în care se exprimă. Argumentele modale abordează problema existenței lui Dumnezeu în termeni de posibilitate și necesitate. Conceptul de existență este înlocuit cu cel de existență necesară. Despre necesitate și posibilitate se vorbește din perspectiva teoriei lumilor posibile. Astfel, ceva este posibil adevărat doar dacă este adevărat în cel puțin una din lumile posibile, și este necesar adevărat doar dacă este adevărat în oricare din lumile posibile. Ideea care stă la baza argumentelor modale este că dacă Dumnezeu este o ființă necesară, atunci el există în orice lume posibilă. Chiar dacă putem identifica, încă din epoca modernă, o variantă modală a argumentului ontologic la Leibniz, acest tip de argument a beneficiat de atenția cuvenită abia începând cu secolul XX, prin contribuțiile unor filosofi precum Charles Hartshorne, Norman Malcolm și Alvin Plantinga. Deși critică variantele propuse de Hartshorne și Malcolm, Plantinga propune o variantă modală a argumentului ontologic care se vrea a fi victorioasă. Cu toate acestea, după cum am văzut, nici varianta aceasta nu este imună în fața criticilor.

<sup>1</sup> Alvin Plantinga, *Natura necesității*, traducere de Constantin Grecu, Editura Trei, București, 1998, p. 331.

## Capitolul 5

### Reconstrucția argumentului ontologic în versiunea Hartshorne

Una dintre contribuțiile demne de luat în seamă privitoare la problema abordării modale a argumentului ontologic este cea a lui Charles Hartshorne. Acesta este considerat unul dintre cei mai înfocați apărători ai argumentului ontologic. Afirmarea și apărarea de către el a argumentului, ținând seama de toate criticile tradiționale, este cât se poate de instructivă.

La baza argumentului lui Hartshorne se află următoarele premise:

Existența unei ființe necesare este fie:

- a) imposibilă, și nu există nici un exemplu pentru aceasta;
- b) posibilă, dar nu există nici un exemplu pentru aceasta;
- c) posibilă, și există un exemplu pentru aceasta<sup>1</sup>.

#### 5.1. Raportarea lui Hartshorne la argumentul anselmian

Încă din anii tinereții Hartshorne a fost atras de argumentul ontologic și l-a considerat un demers al rațiunii ce nu a

<sup>1</sup> Alvin, Plantinga, *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Garden City, New York, 1965, pp. 123-135.



fost depășit de nici o altă încercare. Hartshorne cunoștea foarte bine criticile aduse argumentului ontologic, dar acestea nu l-au îndepărtat de argumentul ontologic. A încercat să găsească răspunsuri pornind chiar de la textele lui Anselm și mai târziu, descoperirea argumentului ontologic „puternic” din *Proslogion*.

Analizând argumentul ontologic anselmian în lucrarea *Anselm's Discoveries: Re – examination of the Ontological Argument for God's Existence*, Hartshorne încearcă să vadă dacă se poate vorbi de o descoperire, de o noutate pornind de la textele lui Anselm sau argumentele sale cad în fața criticii aduse de Kant. Criticii lui Anselm au clarificat anumite aspecte, dar au și blocat descoperirea argumentului puternic prin limitarea la capitolul II din *Proslogion*. Descoperirea trebuie privită ca un drum pe care îl face Anselm de la anumite postulate despre esența lui Dumnezeu până la existența lui Dumnezeu. Aceste postulate pot fi respinse, dar poziția la care se ajunge nu este de fapt ateism sau agnosticism, ci pozitivism, adică perspectiva din care existența divină trebuie considerată imposibilă din punct de vedere logic. Prin urmare, singura alternativă pentru adevărul necesar al teismului îl reprezintă imposibilitatea sa logică<sup>1</sup>.

Chiar dacă nu a reușit prin descoperirea sa respingerea tuturor pozițiilor competitorare, este foarte importantă reușita de a fi eliminat pozițiile ateismului și teismului empiric, iar din acest punct de vedere, argumentul prezentat în *Proslogion III* reprezintă într-adevăr o descoperire.

Conexiunea dintre ideea de Dumnezeu și inimaginabilitate nonexistenței poate fi prezentată în multe feluri. Anselm a

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *Anselm's Discoveries: Re – examination of the Ontological Argument for God's Existence*, Open Court Publishing Company, 1965, p. 3.

arătat că „a exista”, pusă în legătură cu nonexistența, ca alternativă ce poate fi concepută, reprezintă o manieră inferioară de a exista comparativ cu existența ce nu implică o asemenea alternativă – doar acest ultim mod de a exista este compatibil cu construcția: *acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit*. Anselm a asumat un postulat semnificativ și a crezut că acesta este logic posibil, că ideea sa despre divinitate era consistentă, iar de aici a încercat să ajungă la existența divină. Se spune că o demonstrație corectă trebuie să respingă toate pozițiile competitorare – chiar dacă nu a reușit acest lucru, chiar dacă nu a respins toate tezele, a înlăturat ateismul și teismul empiric, reducând sfera posibilităților la teism sau pozitivism<sup>1</sup>.

Anselm compară ființele a căror nonexistență este de neconceput cu acelea a căror nonexistență este imaginabilă. Susține că primele trebuie să fie superioare celorlalte, iar construcția *acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput* trebuie să implice și *cel ce este de neimaginat ca non-existent*. Devreme ce întrebările despre imaginabilitate sunt logice, și nu factuale, descoperirea lui Anselm stă în picioare, iar pozitivismul rămâne singurul competitor al teismului<sup>2</sup>.

Hartshorne consideră la fel ca și Norman Malcolm că versiunea prezentată în *Proslogion III* nu poate fi redusă la versiunea standard, cea preluată și criticată de majoritatea filosofilor. Ceea ce a fost respins de către critici nu a fost argumentul complet al lui Anselm, ci simplificarea de care a suferit argumentul anselmian prin scrierile lui Rene Descartes. Introducând termeni precum „perfect”, Descartes a pierdut sensul terminologiei an-

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 4-5.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 7.



selmiene. Nici Anselm nu a reușit să furnizeze un argument valid care să sprijine propria lui formă de teism<sup>1</sup>.

Utilizând concepte ale logicii modale, Anselm construiește un argument ontologic superior, care nu poate fi respins pomind de la critica kantiană: existența nu este un predicat. Argumentul din capitolul II a fost un argument ușor de criticat, iar acest lucru a fost recunoscut de cei mai importanți apărători ai argumentului ontologic.

Principiul din *Proslogion II* poate fi sintetizat astfel: *a exista înseamnă mai mult decât a nu exista*. Hartshorne numește acest principiu, *principiul anselmian slab*. *Principiul anselmian puternic*, prezentat în *Proslogion III* poate fi sintetizat astfel: *a exista fără alternativă imaginabilă de a nu exista este mai mult decât a exista având această alternativă*. Există o incompatibilitate între ființa perfectă și posibilitatea ca o astfel de ființă să nu existe. Conceptul adecvat unei ființe perfecte trebuie să fie cel al existenței necesare<sup>2</sup>.

Cea mai mare slăbiciune a argumentul anselmian o reprezintă incapacitatea acestuia de a scăpa de pozitivism într-o manieră satisfăcătoare. Hartshorne propune următoarea versiune în lucrarea *Anselm's Discoveries*:

- (1) Este posibil în mod conștient să concepi un individual (Dumnezeu) astfel încât nici unul mai mare nu poate fi conceput.
- (2) Este posibil să concepi un individual care nu ar fi putut să nu existe.
- (3) Un astfel de individual trebuie să fie mai mare decât unul care ar fi putut să nu existe.

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 8-9.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 87-89.

- (4) Este imaginabil că nici un Dumnezeu nu există.
- (5) Cele patru premise nu pot fi toate corecte.
- (6) Pentru a scăpa de contradicție cel puțin una dintre premise trebuie negată.

Negarea lui (1) și (2) constituie pozitivismul, iar negarea lui (3) ar conduce spre o ființă perfectă care există în mod contingent – o afirmație contradictorie. Negarea lui (4) reprezintă teism *a priori*. Premisele (1) și (2) sunt postulate teiste semnificative, iar premisa (3) este un postulat metafizic semnificativ<sup>1</sup>.

O existență care este deductibilă dintr-o definiție abstractă trebuie ea însăși să fie abstractă. Prin urmare, avem două soluții: ori realitatea lui Dumnezeu este cu totul abstractă, ori El are o actualizare particulară și concretă, deci contingentă. Existența înseamnă pentru Hartshorne *cumva actualizat* într-o formă concretă contingentă (felul în care este actualizată sau forma în care este actualizată nu este necesar a fi cunoscută). Existență în formă superioară, sau Divină, prin urmare, înseamnă că esența abstractă este cumva actualizată într-o formă concretă și contingentă potrivit; dar aici doar acel *cum* al actualizării, realitatea concretă particulară este contingentă<sup>2</sup>.

Ce a descoperit Anselm, sau aproape a descoperit, a fost că existența și actualitatea sunt în principiu distincte. Pot fi concepuți două tipuri de indivizi:

a) cei a căror existență și actualitate, deși distinctă sunt contingente;

b) a căror actualitate, dar nu și existență, este contingentă. Ultima formă este considerată superioară tuturor celorlalte<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Idem*, p. 97.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 38-39.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 40.



## 5.2. Reconstrucția argumentului ontologic în cadrul teismului neoclasic

### *O scurtă introducere în teismul neoclasic*

Teismul procesual mai este numit, odată cu filosofia lui Charles Hartshorne, teism neoclasic. Termenul este ales pentru a se arăta legăturile cu teismul clasic prin menținerea principalelor teze susținute de teismul clasic, dar și pentru a arăta depășirea acestuia pentru o mai bună raportare a acestor atribute la realitatea înconjurătoare, care este într-o permanentă schimbare. Teismul neoclasic își are tradițiile în ideile socinienilor și a fost dezvoltată cu succes de filosofi precum Alfred Whitehead sau Charles Hartshorne.

În teismul clasic, Dumnezeu apare descris în termeni absoluți în ceea ce privește calitățile sale precum omnisciența sau omnipotența, și nu se poate schimba pentru că schimbarea ar anula perfecțiunea ființei divine. Dumnezeu a creat lumea *ex nihilo*, este omnipotent și omniscient.

Pentru teismul procesual, indivizii sunt și trebuie considerați, la fel ca Dumnezeu, creatori ai realității înconjurătoare. Prin această perspectivă încearcă să se reducă prăpastia creată în cadrul teismului clasic între Dumnezeu și lume: Dumnezeu este creatorul, iar lumea este creată, Dumnezeu este perfect și infinit, iar lumea este contingentă și finită. Indivizii creează de asemenea ceva în Dumnezeu, pentru că o ființă divină este într-o permanentă legătură cu creaturile sale.

În locul conceptului clasic de Dumnezeu, teismul neoclasic propune un Dumnezeu în care există potențialitate. Cunoașterea lui Dumnezeu crește în măsura în care Universul se schimbă și evoluează. Această potențialitate implică și faptul că

se poate vorbi de anumite perfecțiuni pe care Dumnezeu nu le are: „În fiecare alegere anumite posibilități bune sunt respinse și în orice creație artistică se renunță la anumite forme de frumusețe”<sup>1</sup>.

Relația dintre Dumnezeu și lume poate fi cel mai bine înțeleasă dacă facem o asociere cu relația dintre o persoană și corpul său. Corpul lui Dumnezeu se schimbă, dar Dumnezeu rămâne același. Conceperea dipolară a lui Dumnezeu ne arată o ființă perfectă care într-un sens este afectată de acțiunile celorlalte entități și într-un alt sens, existența sa nu poate fi periclitată de lucrurile și evenimentele la care participă. Ideea că totul este inclus în Dumnezeu este reprezentată de Hartshorne prin termenul de *panentheism*. Această perspectivă se dorește a fi o poziție mediatore între teismul clasic și panteism. Dumnezeu este legat de lume într-o manieră similară felului în care o persoană este legată de celule corpului său – Dumnezeu cunoaște fiecare celulă a corpului divin într-o manieră perfectă, iar ceilalți cunosc aceste celule în mare: la fel precum cineva care vede că iarba e verde, dar nu vede fiecare fir de iarbă<sup>2</sup>.

Dumnezeu este în același timp cel mai abstract și cel mai concret, în comparație cu celelalte ființe. Este cel mai abstract, datorită trăsăturilor sale esențiale și cel mai concret, datorită calităților sale contingente. Celelalte ființe sunt mai puțin abstracte în ceea ce privește trăsăturile lor definitorii, dar și mai puțin concrete datorită accidentelor pe care existența lor le implică. Nu am fi putut fi noi înșine cu părinți diferiți, dar numai Dumnezeu apare de nedepășit în scopul universal de a fi el însuși<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, Open Court, 1970, p. 229.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 237.



Aristotel a extras o consecință importantă din imuabilitatea divinității. O ființă care nu se poate schimba, nu poate avea nici o potențialitate inactualizată în realitatea sa. Orice poate fi, *este*. Contingenta, pusă în relație cu divinitatea concepută astfel, poate însemna doar că anumite efecte care puteau să se producă nu s-au produs. Dar divinitatea fiind necesară, înseamnă tot ceea ce e capabil de a fi și astfel, orice relație dintre divinitate și evenimentele contingente va caracteriza evenimentele respective, și nu divinitatea. Și Aquinas susținea același lucru, considerând că relațiile dintre Dumnezeu și lume sunt relații pentru lume, dar nu pentru Dumnezeu. Până în acest punct a existat un acord cu perspectivele filosofie grecești în teoriile ulterioare dezvoltate pe această problematică. Dar nu a fost admisă concluzia pe care Aristotel o extrage de aici: dacă a cunoaște ceva înseamnă e fi într-un anumit raport, Dumnezeu nu poate cunoaște lucrurile contingente și schimbătoare. El poate cunoaște doar necesitățile eterne și față de această poziție a existat un dezacord total din partea gânditorilor creștini sau islamici. Ei nu puteau respinge omnisciența lui Dumnezeu și să mențină în același timp o legătură cu Scriptura<sup>1</sup>.

Ceea ce a încercat Aristotel să arate a fost faptul că un cunoscător depinde de ceea ce cunoaște, este într-o relație directă cu ceea ce cunoaște. În cazul cunoașterii divine, problema a fost pusă diferit de filosofi care nu au acceptat concluzia lui Aristotel: ceea ce e cunoscut depinde de cunoaștere și de cunoscător. Astfel, a spune că Dumnezeu cunoaște lumea este o cale înșelătoare de a spune că lumea este cunoscută de Dumnezeu. În concepția lui Hartshorne, pozițiile lui Aristotel și Aquinas sunt

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *Aquinas to Whithead*, Marquette University Publications, Milwaukee, 1976, pp. 6-7.

pertinente deoarece cineva poate cunoaște ceva pentru că acel ceva există: când cunoaștem ceva nu îl introducem în existență, ci mai degrabă existența acelui lucru este o condiție pentru a fi cunoscut de către noi. Medievalii au susținut că în cunoașterea unei cauze sunt cunoscute efectele și astfel, Dumnezeu, cunoscându-se pe sine însuși, trebuie să cunoască orice lucru pe care îl poate produce și nu are nevoie de o relație viitoare cu acele lucruri. În metafizica lui Hartshorne, în particular și în metafizica teismului procesual, în general, a cunoaște o cauză adecvat implică a cunoaște rezultatele sale posibile. Cauzele lasă întotdeauna rezultatele deschise pentru decizii viitoare<sup>1</sup>.

Spinoza a fost și el de acord cu Aristotel și a considerat că a cunoaște implică ceea ce e cunoscut și prin urmare, devreme ce Dumnezeu este fără contingenta există două posibilități:

1. Toate lucrurile sunt în mod necesar precum Dumnezeu.
2. Dumnezeu nu cunoaște toate lucrurile.

Aristotel a menținut a doua variantă, iar Spinoza prima. Rămâne o a treia variantă, neexplorată corespunzător până în metafizicile secolului XX: de a se admite contingenta și schimbarea atât în Dumnezeu cât și în lume<sup>2</sup>.

Poziția e una competitoare pentru tot ceea ce a fost enunțat în filosofia religiei de la filosofi greci și până în zilele noastre. A admite schimbarea în cadrul divinității implică o schimbare profundă a ideilor legate de posibilitatea de schimbare a lui Dumnezeu. Acesta se schimbă în ceea ce privește cunoașterea unei lumi în schimbare, iar acest lucru nu scade cu nimic din perfecțiunea sa.

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 8-11.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 12



Întreaga filosofie teologică de la Platon la Whithead poate fi sintetizată în următoarele trei teze:

1. Lumea este schimbătoare și contingentă.
2. Baza tuturor posibilităților acestei lumi este o ființă necesară și neschimbătoare.
3. Ființa necesară, Dumnezeu, are o cunoaștere completă a lumii.

Aristotel, Spinoza și secta sociniană au considerat că aceste trei perspective nu sunt compatibile și formează o triadă inconsistentă. O ființă necesară se presupune a avea cunoaștere contingentă<sup>1</sup>.

Kant a obiectat împotriva conceperii unei perfecțiuni căreia îi lipsește posibilitatea de a evolua, iar Whitehead a rafinat intuiția lui Kant considerând ideea tuturor valorilor posibile, complet actualizate, drept contradictorie. Nu este corect să se spună că la orice problemă există doar soluții bune – chiar și Dumnezeu trebuie să ia decizii contingente în procesul creației, nici chiar el nu poate avea valorile tuturor lumilor posibile, toate complet actualizate<sup>2</sup>.

Omnisciența lui Dumnezeu în teismul clasic nu include posibilitatea de a cunoaște tot ce va fi în viitor. „Ceva ce încă nu e” reprezintă o idee cu înțeles doar pentru cineva care nu se bucură de toate detaliile viitorului. Viitorul implică lipsa unei conștiințe complete. Și Dumnezeu vede viitorul incert și chiar memoria sa absolută nu poate distruge distincția dintre trecut și viitor<sup>3</sup>.

Dumnezeu trebuie să fie considerat în toate aspectele de nedepășit de către alți, deși el se poate autodepăși pe sine în

<sup>1</sup> *Idem*, p. 15.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>3</sup> Charles Hartshorne, *Beyond Humanism: Essays in the philosophy of nature*, Peter Smith, 1975, pp. 137-138.

stări viitoare în sensul în care el acumulează informații noi de la un moment la altul<sup>1</sup>.

Principiul libertății divine în cadrul teismului procesual încearcă să arate că Dumnezeu creează în mod liber, adică face o tranziție de la o posibilitate abstractă către o actualitate concretă. Se consideră de asemenea că trebuie să existe contingentă atât în Dumnezeu, cât și în lume – actele sale creative puteau fi altfel. Mulți teologi au considerat de-a lungul timpului că în cazul în care Dumnezeu este liber să creeze, atunci poate fi la fel de liber în a nu crea nimic. A nu crea nimic înseamnă a nu exista ca și creator sau a exista ca și creator potențial. Deoarece orice lume este mai bună decât nici o lume, ar fi greșit ca Dumnezeu să nu creeze, dar greșeala nu este posibilă în cazul lui Dumnezeu<sup>2</sup>.

Dumnezeu cunoaște toate lucrurile într-o manieră în care nu există relativitate sau dependență în Dumnezeu, ca și cunoscător și dependență maximă în creaturi ca și cunoscut. Se spune adesea că putem vorbi de o cunoaștere umană relativă, în timp ce cunoașterea divină este absolută. Teismul procesual propune o abordare care nu consideră cunoașterea divină absolută în toate aspectele sale. Mai mult, a considera cunoașterea noastră relativă doar datorită faptului că suntem inferiori este greșit. O cunoaștere absolută implică un absolutul în ceea ce privește certitudinea și completitudinea, iar pentru a realiza aceste condiții cunoașterea respectivă trebuie să fie relativă. O cunoaștere

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, University Press of America, Lanham, 1897, p. 243.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 264.



completă a realității este o cunoaștere care implică fiecare detaliu al realității<sup>1</sup>.

Dacă realitatea este într-un proces continuu și dacă perfecțiunea lui Dumnezeu implică ca el să cunoască tot ceea ce se poate cunoaște, atunci Dumnezeu trebuie de asemenea să își modifice propria cunoaștere asupra lumii, alături de realitatea care este mereu în schimbare. Dumnezeu trebuie considerat perfect neschimbat în ceea ce privește perfecțiunea existenței sale abstracte de a cunoaște tot timpul ceea ce e de cunoscut, dar și în proces de dezvoltare în ceea ce privește perfecțiunea actualității sale concrete – de a cunoaște ceea ce este în mod actual de cunoscut<sup>2</sup>.

Detaliile evenimentelor nu sunt decretate de divinitate – poziția teismului neoclasic este că ele au loc și asta e tot ce se poate afirma. Ceea ce este decretat este faptul că este posibil ca ele să se întâmple, dar în același timp este posibil ca alte evenimente să aibă loc. Motivul pentru care posibilitatea lor este decretată este faptul că în perspectiva stărilor lucrurilor determinate de evenimentele trecute, nici un alt set de posibilități nu ar implica un procent mai favorabil de risc și oportunitate. Ideea unei puteri cosmice care determină toate deciziile nu are sens – puterea lui Dumnezeu este maximală, dar trebuie privită totuși ca o putere printre celelalte<sup>3</sup>.

Din perspectiva lui Hartshorne, acțiunile libere ale creaturilor preced cunoașterea divină în timp și sunt cauzal necesare

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *The Divine Relativity – A social conception of God*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 1998, pp. 8-9.

<sup>2</sup> David A. Pailin, „Hartshorne's presentation of the ontological argument”, în *Religious Studies*, vol. 4. nr. 1, 1968, p. 108.

<sup>3</sup> Charles Hartshorne, *The Divine Relativity – A social conception of God*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 1998, p. 138.

pentru ca Dumnezeu să le cunoască. Cunoașterea divină trebuie să fie ordonată temporal și trebuie să fie schimbătoare. În comparație cu doctrina unei cunoașteri dincolo de timp, în care Dumnezeu cunoștea într-un singur moment evoluția temporală a lumii, doctrina propusă de teismul neoclasic îi permite lui Dumnezeu să cunoască în fiecare moment ceea ce este actual de cunoscut, iar tot ceea ce este posibil va cunoaște doar ca posibilitate. Se poate spune că o astfel de cunoaștere este infinită în două sensuri: în ceea ce privește actualitățile trecute și în ceea ce privește posibilitățile<sup>1</sup>.

În lucrarea *Man Vision of God*, Hartshorne afirma:

„Omnisciența nu implică o cunoaștere în afara timpului. Se poate vorbi de un eveniment viitor chiar și în cazul unei ființe omnisciente. Când un eveniment viitor are loc, o astfel de minte atotcunoscătoare va cunoaște ceva mai mult decât a cunoscut înainte, dar în fiecare moment ea va cunoaște tot ceea ce e de cunoscut deși în viitor există alte evenimente pe care le va cunoaște”<sup>2</sup>.

A cunoaște tot ceea ce e de cunoscut implică o posesie a acelei realități. Dumnezeu include toată realitatea, iar a-l cunoaște pe Dumnezeu implică de fapt, cunoașterea a tot ceea ce poate fi cunoscut – iar acest lucru nu poate fi realizat de către un individ oarecare, ci numai de către ființa perfectă.

Este posibil că concepem o ființă omniscientă care se schimbă – o astfel de ființă va ști întotdeauna mai mult într-un moment viitor decât a știut în trecut. Se poate vorbi de cunoaș-

<sup>1</sup> John C. Moskop, *Divine Omniscience and Human Freedom*, Mercer University Press, Macon, 1984, pp. 71-72.

<sup>2</sup> Charles Hartshorne, *Man Vision of God and the Logic of Theism*, Connecticut, 1964, p. 104.



tere adevărată în cadrul teismului neoclasic doar printr-o corespondență cu realitatea, iar a cunoaște lucruri care nu s-au întâmplat implică o falsă cunoaștere. Singura variantă prin care putem să ne raportăm la viitor implică un viitor nedeterminat care lasă libertatea de a alege între diferite alternative. A cunoaște ceea ce urmează să se întâmple implică o cunoaștere falsă deoarece nu există un lucru definit care să poată fi cunoscut<sup>1</sup>.

Dumnezeu cunoaște fiecare eveniment care se întâmplă deoarece este legat în mod intim de fiecare eveniment – o relație asemănătoare relației dintre minte și corp. Această relație poate fi privită ca asemănătoare, dar nu identică: în timp ce ființele umane nu au în fiecare moment o conștiință directă a schimbărilor corpului lor, Dumnezeu se presupune a cunoaște în fiecare moment fiecare creatură și fiecare eveniment care are loc în lume. În al doilea rând, în timp ce majoritatea evenimentelor au loc în afara noastră, în cazul divinității totul are loc înăuntrul ei – întreg mediul este intern. Mai mult, dacă multe din evenimentele trecute sunt uitate de către oameni, în cazul lui Dumnezeu totul este reținut, nimic nu este uitat<sup>2</sup>.

Din perspectiva procesuală este susținut un concept al omniscienței divine prin care Dumnezeu este privit drept *ființa de nedepășit și care este în devenire* – o astfel de ființă acumulează cunoaștere de la un moment la altul, dar nimeni și nimic nu o poate depăși în cunoaștere. Dar acest lucru nu înseamnă că Dumnezeu poate cunoaște imposibilități logice, ci doar că Dumnezeu cunoaște evenimentele trecute ca evenimente actualizate, viito-

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *Man Vision of God and the Logic of Theism*, Connecticut, 1964, p. 98.

<sup>2</sup> John C. Moskop, *Divine Omniscience and Human Freedom*, Mercer University Press, Macon, 1984, p. 72.

rul ca posibilitate și prezentul ca și prezent: o cunoaștere perfectă trebuie să cunoască în orice moment tot ce poate fi cunoscut în acel moment. Viitorul este parțial indeterminat și, deși Dumnezeu cunoaște posibilitățile viitoare mai bine ca oricine, el nu poate cunoaște actualități viitoare pentru că acestea nu există pentru a fi cunoscute. Nu există o valoare foarte mare în a cunoaște viitorul la fel ca și trecutul, pentru că în acest caz se pierde chiar noțiunea de *viitor* – este mai bine ca viitorul să facă referire la posibilități și la caracterul indeterminat al acestora. Fiecare eveniment viitor aduce cu sine elemente de noutate în ceea ce privește măreția unei ființe perfecte – iar Dumnezeu trebuie în fiecare moment să depășească în măreție (omnisciență) toate celelalte ființe și să se depășească pe sine în stări viitoare (măreția sa în momentul  $t_1$  depășește măreția sa în momentul  $t_0$ )<sup>1</sup>.

Hartshorne consideră că numai persoanele care se mulțumesc cu o concepere tiranică a divinității pot fi de acord cu teza conform căreia providența divină exclude șansa. Einstein, care la fel ca Darwin, nu putea accepta existența șansei, afirmase că „Dumnezeu nu aruncă cu zarurile”; iar Arthur Young, un inventator în domeniul avioanelor afirma mai târziu că „Dumnezeu aruncă zarurile, pentru că a da naștere creaturilor înseamnă de fapt să implice șansa în ceea ce ei vor face”<sup>2</sup>.

O guvernare ideală stabilește acele reguli în afara cărora libertatea ar include un risc mai mare decât oportunitate. Riscul nu poate fi înlăturat deoarece merge mână în mână cu oportunitatea. O libertate prea mare ar extinde riscurile mai mult decât

<sup>1</sup> Daniel Dombrovski, *A platonic philosophy of religion*, State University of New York Press, Albany, 2005, p. 59.

<sup>2</sup> Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, State University of New York Press, New York, 1984, pp. 69-71.



oportunitățile, iar o libertate prea mică restricționa oportunitățile într-o mai mare măsură decât riscurile<sup>1</sup>.

Hartshorne consideră că în Dumnezeu există o coincidență perfectă între altruism și interes propriu: devreme ce toate creaturile sunt părți ale sale și toate au un loc în cunoașterea sa, Dumnezeu dorește fericirea lor ca parte a fericirii sale.<sup>2</sup>

Perspectiva teismului neoclasic asupra omniscienței divine și asupra viitorului permite o raportare adecvată asupra libertății umane. Oamenii au posibilitatea de a alege dintre variantele ivite, iar ființa perfectă cunoaște acel fapt în momentul în care se actualizează.

Realitatea este într-o permanentă schimbare, într-un proces continuu, iar Dumnezeu împreună cu creaturile trebuie priviți ca și co-creatori ai acestei realități. Dumnezeu nu creează toate detaliile acestei realități: pentru El viitorul este indefinit deoarece el cunoaște evenimentele viitoare ca și posibilități și le cunoaște astfel în funcție de evenimentele petrecute în trecut: din evenimentele petrecute el extrage posibilitățile viitorului care întrunesc cel mai potrivit grad de risc și oportunitate. Totuși indivizii aleg liber, iar Dumnezeu ajunge să cunoască doar ceea ce se actualizează la un moment dat: nici chiar o ființă perfectă nu poate cunoaște viitorul indefinit ca definit. Dumnezeu se schimbă alături de lumea care este într-o permanentă schimbare, omnisciența sa implică cunoașterea a tot ceea ce este actual de cunoscut.

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle, Open Court, 1962, p. 231.

<sup>2</sup> John C. Moskop, *Divine Omniscience and Human Freedom*, Mercer University Press, Macon, 1984, p. 86.

Revenind la argumentul ontologic, după această incursiune în teismul neoclasic, ne propunem să vedem diferențele dintre Malcolm, Findlay și Hartshorne, în reinterpretarea modală a argumentului ontologic. Findlay împărtășește o perspectivă anti-teistă, Malcolm o perspectivă teistă, iar Hartshorne consideră că trebuie luate în calcul ambele variante, în funcție de tipul de teism care este în discuție și își prezintă pe larg această perspectivă în lucrarea „The Logic of Perfection”. Se poate spune că dezacordul vizează analiza distinctă a conceptului de perfecțiune<sup>1</sup>.

Concluzia de principiu și punctul de legătură între cei trei este că *ori perfecțiunea există cu necesitate, ori nonexistența sa este necesară*. Pornind de aici, Findlay critică existența necesară și susține imposibilitatea, Malcolm critică imposibilitatea și susține existența necesară, iar Hartshorne preia ambele poziții, una pe care o leagă de maniera clasică de a privi conceptul perfecțiunii și maniera de a exista, iar cealaltă este poziția neoclasică. Deși este de acord în multe privințe cu Norman Malcolm, Hartshorne consideră că acesta nu a reușit să sesizeze validitatea afirmațiilor lui Findlay: că nu este posibil să inferăm concretul din abstract, de unde decurge că dacă Dumnezeu nu este o simplă abstracție, atunci El trebuie să fie ceva mai mult decât ființa necesară demonstrată de argument și trebuie să aibă proprietăți contingente, nu numai proprietăți esențiale<sup>2</sup>.

Findlay a văzut corect, la fel ca și Malcolm și Anselm că perfecțiunea trebuie să existe cu necesitate (nonexistența nu poate fi pusă în discuție în cazul ființei perfecte), dar i-a depășit pe

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 26-27.



aceștia explicând clar că nu putem extrage concretul din abstract și ființa perfectă trebuie să aibă și proprietăți contingente.

Anselm a reușit o descoperire logică, fără să înțeleagă pe deplin rezultatele descoperirii. Perfecțiunea nu poate fi comparată cu alte predicate obișnuite iar existența sa nu poate fi contingentă; trebuie să implice ori o necesitate pozitivă, ori una negativă. Întrebarea care rămâne totuși e *cum putem să decidem între aceste două variante?* Dacă „existența necesară” este inadmisibilă din punct de vedere logic, atunci Findlay are dreptate să considere argumentul ontologic ca o respingere a teismului. Dacă existența necesară este posibilă din punct de vedere logic și dacă perfecțiunea este de asemenea posibilă, atunci argumentul ontologic furnizează o demonstrație validă a teismului. Hartshorne admite că în cazul în care perfecțiunea este concepută în maniera anselmiană, atunci argumentul poate fi convingător împotriva teismului deoarece am fi legați de o formă a existenței necesare care „violează” principiile logice<sup>1</sup>.

Pentru a fi depășite aceste dificultăți trebuie realizată o definiție neoclasică, care în concepția lui Hartshorne trebuie să aibă câteva proprietăți:

- (1) Întărește forța inferenței de la posibilitatea logică la non-contingența existenței divine.
- (2) Dă existenței necesar un înțeles care pare că poate fi apărat din punct de vedere logic.
- (3) Este eliberată de alte antinomii care critică ideea clasică a perfecțiunii și se respinge baza principală a îndoielii asupra posibilității logice a perfecțiunii<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Idem*, p. 33.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 33-34.

Construcția lui Anselm „*acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit*” este în întregime *a priori*, nu se referă la nimic empiric, ci doar la ceva ce poate fi conceput prin termeni abstracti. Un argument *a priori* trebuie să înceapă cu o definiție care nu este empirică. Se poate spune că formula lui Anselm, poate să însemne:

a) nu poate fi gândit nici un individ mai mare decât Dumnezeu;

b) nici măcar Dumnezeu însuși în orice stare ce poate fi gândită nu poate fi mai mare decât este în mod actual.

Cei care alături de Anselm preiau înțelesul variantei b) susțin de fapt că stările alternative, posibile ale unui individ, nu se pot aplica divinității. Cei care preiau înțelesul prezentat în varianta a), acceptă distincția dintre individualitatea divină și stările divine. Pentru ideea neoclasică trebuie afirmată legitimitatea stărilor divine și astfel vom înțelege construcția anselmiană astfel: „Dumnezeu nu poate în mod individual să fie depășit sau egalat de către nici un individual, dar El se poate depăși pe sine însuși și prin urmare starea lui actuală nu este cea mai mare stare posibilă. Aceasta implică că există potențialitate la fel de bine ca actualitate în realitatea divină<sup>1</sup>.

Greșeala lui Anselm și a multor alți filosofi în ceea ce privește natura și perfecțiunea lui Dumnezeu, a fost de a considera că acesta nu este supus schimbării. Din perspectiva lui Hartshorne, Dumnezeu este de nedepășit de către alții, dar poate fi depășit de el însuși în stări viitoare<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 35-36.

<sup>2</sup> David A. Pailin, „Some comments on Hartshorne's Presentation of the Ontological Argument”, în *Religious Studies*, vol. 4, nr. 1, 1968, p. 108.



Doctrina clasică a considerat divinitatea doar actuală, dar nu a luat în considerare că varianta a) are unele avantaje și putem defini perfecțiunea într-o manieră care:

- (1) este apriorică;
- (2) exclude numai existența contingentă, deși nu toate proprietățile contingente;
- (3) este eliberată de dificultățile logice, inevitabile într-un alt mod.

Doctrina clasică susținea că; posibilitățile neactualizate pentru alte lumi nu trebuie gândite ca potențialități neactualizate de divinității. Dumnezeu ar putea să fie conceput ca având un alt comportament, cu alte consecințe, dar nu să fie diferit<sup>1</sup>.

În lucrarea „Omnipotence and Other Theological Mistakes”, Hartshorne încearcă să identifice greșeli fixate de-a lungul timpului de către filosofi sau teologi, greșeli care în perspectiva sa, nu au întărit, ci au slăbit perspectiva asupra lui Dumnezeu și asupra existenței acestuia.

O primă greșeală a fost excluderea schimbării în cazul unei ființe perfecte. Această perspectivă o regăsim chiar în „Republica” lui Platon unde se consideră că Dumnezeu este perfect și nu se poate schimba: nici în bine (deoarece „perfect” înseamnă ceva care nu poate fi depășit) și nici în rău (deoarece acest lucru ar implica o slăbiciune). Argumentul poate părea convingător în condițiile în care putem să atribuim un înțeles pentru *perfect* care să excludă schimbarea în orice aspect. Înțelesul comun pentru *perfect* nu exclude în mod absolut schimbarea. Hartshorne consideră că nici măcar în Biblie, în momentul în care se vorbește despre Dumnezeu ca fiind *perfect*, nu este

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *The logic of perfection*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1962, p. 36.

implicată excluderea totală a schimbării. Și chiar în situațiile în care Dumnezeu nu se poate schimba există posibilitatea unei ambiguități: Dumnezeu nu se poate schimba în ceea ce privește justetea, dar se poate schimba în moduri compatibile cu constanța necesară a acestei justeți. Perspectiva neoclastică pe care o propune Hartshorne include schimbarea, cu precizarea că Dumnezeu nu se poate schimba niciodată în ceva mai rău, într-o stare inferioară<sup>1</sup>.

Dacă realitatea este într-un continuu proces și dacă perfecțiunea lui Dumnezeu implică ca el să știe tot ceea ce se poate cunoaște, atunci Dumnezeu trebuie să crească în ceea ce privește cunoașterea sa. Plecând de aici, Dumnezeu trebuie considerat perfect neschimbat în ceea ce privește perfecțiunea existenței sale abstracte de a cunoaște tot timpul ceea ce e de cunoscut, dar și în proces de dezvoltare în ceea ce privește perfecțiunea actualității sale concrete – de a cunoaște ceea ce este în mod actual de cunoscut<sup>2</sup>.

Sunt importante relațiile dintre perfecțiune și potențialitate pe de o parte, și dintre perfecțiune și actualitate, pe de altă parte. Infinitatea absolută a potențialității divine poate fi numită „coincidența cu o anumită posibilitate”. A fi posibil înseamnă a fi un obiect posibil a cunoașterii divine. În cazul actualității aceeași noțiune a coincidenței poate fi folosită: actualitatea divină este toată actualizată. Se consideră că Dumnezeu cunoaște toate lucrurile care există în mod actual. Tot ceea ce este actual este cu-

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, „Omnipotence and Other Theological Mistakes”, în Timothy Robinson (ed), *God*, Hackett Publishing Company, 2002, p. 329.

<sup>2</sup> David Pailin, „Hartshorne presentation of ontological argument”, în *Religious Studies*, vol.4, 1968, p. 108.



prins în cunoașterea sa actuală și orice este posibil este cuprins în cunoașterea sa potențială. De aceea se poate defini perfecțiunea ca o „coincidență modală”<sup>1</sup>.

„Coincidența modală” este o noțiune echivalentă cu noțiunea „perfecțiunii”, iar prin modul în care interpretăm această „coincidență modală” o ființă perfectă este o ființă care cunoaște toate întâmplările actuale (evenimente sau stări de lucruri) și care poate cunoaște, de asemenea, toate posibilitățile<sup>2</sup>.

Devreme ce Dumnezeu este perfect într-o manieră care nu poate fi schimbată, orice se întâmplă trebuie să fie cunoscut în mod etern de către Dumnezeu. Întâmplările de mâine, necunoscute de către noi sunt întotdeauna cunoscute de către Dumnezeu pentru care nu există un viitor deschis. La această perspectivă a teismului clasic, Hartshorne răspunde că Dumnezeu cunoaște „contingențele viitoare”, întâmplările care urmează să aibă loc, doar ca posibilități. Nu există actualități viitoare, ci mai degrabă posibilități viitoare<sup>3</sup>.

Din perspectiva teismului neoclasic pe care îl propune Charles Hartshorne, Dumnezeu este subiectul schimbării: odată cu trecerea timpului experiența sa este îmbogățită, devine în fiecare moment mai „bogat” decât a fost înainte. Prin urmare, această perspectivă este opusă doctrinei clasice care nu admite nici o schimbare în Dumnezeu.

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *The logic of perfection*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1962, p. 38.

<sup>2</sup> Tomis Kapitan, „Perfection and Modality: Charles Hartshorne's Ontological Proof”, în *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 7, 1976, p. 382.

<sup>3</sup> Charles Hartshorne, „Omnipotence and Other Theological Mistakes”, în Timothy A. Robinson (ed.), *God*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2002, p. 330.

În cazul coincidenței modale, o analiză importantă se poate face apelând la postulatele logicii modale. „Postulatul lui Becker” este un postulat important în logica modală. Acesta susține că statutul modal poate fi afirmat sau negat doar prin maniera necesității. Construcția „p este posibil” poate fi spusă altfel: „în mod necesar p este posibil”. La fel a spune că „este posibil că p este necesar” înseamnă a spune că: „în mod necesar p este necesar”. Dacă acest postulat se susține, atunci cineva care afirmă despre conceptul perfecțiunii privit ca și coincidență modală, că acesta este doar o ipoteză ce poate fi adevărată sau falsă nu ar avea dreptate – dacă poate fi adevărată atunci este adevărată<sup>1</sup>.

Cele mai cunoscute premise care stau la baza celor mai multe argumente ontologice sunt următoarele:

1.  $L(g \sqsubset LG)$

2.  $Mg$

Prima premisă ne spune că în mod necesar, dacă o ființă perfectă există, atunci în mod necesar o ființă perfectă există (L și M sunt de fapt operatori folosiți pentru a desemna necesitatea logică și posibilitatea logică). Această premisă decurge dintr-o altă afirmație: prin definiție, orice lucru perfect, trebuie să existe în mod necesar. A doua premisă ne spune că „este posibil ca o ființă perfectă să existe”, iar această premisă este, așa cum am arătat, greu de demonstrat<sup>2</sup>.

Criticii au discutat adesea problema argumentului modal ca și cum ar fi o chestiune de fapte: *existență contingentă* versus

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *The logic of perfection*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1962, p. 40.

<sup>2</sup> R. Kane, „The Modal Ontological Argument”, în *Mind*, vol. XCIII, 1984, pp. 337-338.



*non existență contingentă*. A restrânge complexitatea modală la dihotomia simplă: *existență* versus *non existență* înseamnă de fapt, să nu atingi același nivel cu scrierile lui Anselm<sup>1</sup>.

Se poate spune că momentele cele mai importante din istoria argumentului ontologic au fost argumentul ontologic anselmian, critica adusa argumentului ontologic de Immanuel Kant și contribuțiile recente ale unor filosofi precum Charles Hartshorne, Norman Malcolm sau Alvin Plantinga. Charles Hartshorne a fost primul care a redat o versiune ce se sprijină pe logica modală a argumentului ontologic în lucrarea *The Logic of Perfection*.

Hartshorne construiește structura logică a argumentului anselmian puternic pornind de la câteva notări necesare. Astfel avem:  $q$  = există o ființă perfectă;  $N$  = este necesar că;  $\sim$  = nu este adevărat că;  $\vee$  = sau;  $p \rightarrow q$  =  $p$  implică  $q$ . Prin urmare structura logică este prezentată astfel:

- 1)  $q \rightarrow Nq$ ;
- 2)  $Nq \vee \sim Nq$ ;
- 3)  $\sim Nq \rightarrow N \sim Nq$ ;
- 4)  $Nq \vee N \sim Nq$ ;
- 5)  $N \sim Nq \rightarrow N \sim q$ ;
- 6)  $Nq \vee N \sim q$ ;
- 7)  $\sim N \sim q$ ;
- 8)  $Nq$ ;
- 9)  $Nq \rightarrow q$ ;
- 10)  $q$ <sup>2</sup>.

Purtill a oferit o variantă simplificată a argumentului ontologic propus de Hartshorne în 1962, în lucrarea *Logic of Perfection* plecând de la următoarele notări:

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *op. cit.*, p. 50.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 51.

$q$  – „există o ființă perfectă” (perfectiunea există)

$\Box$  – „este necesar că”

$\Diamond$  – „este posibil că”

$p \Box q$  – „ $p$  implică  $q$  în mod substanțial”

$p \rightarrow q$  – „ $p$  implică  $q$  în mod strict”.

Argumentul este prezentat astfel:

1.  $(q \rightarrow \Box q) \Box (\Diamond q \rightarrow q)$  – teoremă derivată din axiomele logicii modale
2.  $q \rightarrow \Box q$  – principiul lui Anselm
3.  $\Diamond q \rightarrow q$  – rezultă din 1 și 2 (Modus Ponens)
4.  $\Diamond q$  – perfectiunea poate fi concepută
5.  $q$  – există o ființă perfectă<sup>1</sup>.

Hartshorne nu folosește principiul din sistemul B:  $MLp \rightarrow p$ , ci principiul mai puternic pe care îl regăsim în sistemul  $S_5$ :  $MLp \rightarrow Lp$ . În timp ce propunători ai argumentului ontologic precum Plantinga sau Hartshorne recunosc validitatea argumentului ontologic reformulat în sistemul  $S_5$  sau sistemul B (Breouwerian), acesta nu este valid în sistemul T sau în  $S_4$ . În semantica lui Kripke pentru sistemele modale, principiul B este pus în legătură cu relația dintre lumile posibile (această relație fiind considerată cheia semantică pentru argumentele ontologice modale): dacă o lume posibilă  $w_1$  este accesibilă unei alte lumi  $w_2$ , atunci  $w_2$  este de asemenea accesibilă lumii posibile  $w_1$ . Dacă existența unei ființe perfecte este logic posibilă, atunci există o lume posibilă  $w_1$  care este accesibilă lumii actuale  $w_a$  în care o ființă perfectă există. Dar ni se spune și că o ființă per-

<sup>1</sup> R.L. Purtill, „Hartshorne's Modal Proof”, în *The Journal of Philosophy*, nr. 63, iulie, 1966, p. 397, apud Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, p. 46.



fectă dacă există în orice lume, atunci este necesar să existe în aceea lume. Prin urmare, este necesar că o ființă necesară să existe în  $w_1$  și de aici – o ființă necesară să existe în orice lume accesibilă lui  $w_1$ . Lumea ar fi și ea una din lumile accesibile lui  $w_1$  – și atunci o ființă perfectă ar exista în lumea actuală ( $MLp \rightarrow p$ ). Un critic al principiului B ar susține că cineva raționează dinspre posibilitatea unui lucru către existența sa reală. Un apărător al argumentului ontologic ar răspunde că în timp ce majoritatea lucrurilor nu pot convinge dinspre posibilitate spre existență actuală, cineva poate realiza acest lucru pentru o ființă a cărei esență implică existența necesară. Cu alte cuvinte, cineva nu poate convinge dinspre posibilitate către existență ( $Mp \rightarrow p$ ), dar poate convinge dinspre posibilitatea unei existențe necesare către existența actuală ( $MLp \rightarrow p$ )<sup>1</sup>.

Premisa 2) sau „principiul lui Anselm” a fost considerat de Hartshorne o descoperire deoarece era eliminată contingenta din existența divină. Plecând de la textul lui Anselm, se poate spune că a exista fără alternativa imaginabilă de a nu exista înseamnă mai mult decât a exista având această alternativă<sup>2</sup>. Avem două posibilități în ceea ce privește conceptul oricărei ființe:

- 1) poate fi concepută ca neexistând (existând contingent);
- 2) nu poate fi concepută ca neexistând (existând necesar).

Dacă existența necesară este mai mare decât existența contingentă, atunci, în cazul în care o ființă perfectă există, ea trebuie să existe cu necesitate. Dacă ar exista contingent, ar fi

<sup>1</sup> R. Kane, „The modal ontological argument”, în *Mind*, vol XCIII, 1984, pp. 340-341.

<sup>2</sup> Vezi Charles Hartshorne, *Anselm's Discoveries: Re-examination of the Ontological Argument for God's Existence*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1965, p. 88.

mereu posibil să concepem o altă ființă și mai perfectă și care există cu necesitate<sup>1</sup>.

Din perspectiva lui Hartshorne se pot distinge două niveluri în ceea ce privește existența lui Dumnezeu. În primul rând avem nivelul abstract al perfecțiunii, faptul că existența lui Dumnezeu este necesară și avem nivelul concret al exemplificării, faptul că existența lui Dumnezeu este contingentă. Prin urmare, Dumnezeu pe care îl propune Hartshorne are un aspect abstract, dar și un aspect concret: Dumnezeu ca și ființă abstractă este necesar dar ca și ființă concretă nu este. În mod necesar, Dumnezeu trebuie să aibă un aspect concret al exemplificării, deși concretețea particulară este contingentă<sup>2</sup>.

Argumentul propus de Hartshorne este valid și acest lucru este recunoscut și de alți filosofi. Problema rămasă vizează premisele argumentului care sunt considerate cel puțin „controverse”<sup>3</sup>. Perspectiva neoclasică de concepere a lui Dumnezeu oferă postulatul posibilității logice pentru argumentul ontologic. În teismul neoclasic Dumnezeu a fost considerat individualul cu funcții universale și care se află în relație cu actualitatea și cu posibilitatea<sup>4</sup>.

Postulatul posibilității logice este punctul cel mai dificil de demonstrat în cadrul reconstrucțiilor modale ale argumen-

<sup>1</sup> Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, p. 48.

<sup>2</sup> Joel I. Friedman, „Necessity and the Ontological Argument”, în *Erkenntnis*, nr. 15, 1980, p. 311.

<sup>3</sup> Tomis Kapitan, „Perfection and Modality: Charles Hartshorne's Ontological Proof”, în *International Journal for Philosophy of Religion*, nr. 7, 1976, p. 379.

<sup>4</sup> Vezi Eugene H. Peters, „Charles Hartshorne and the Ontological Argument”, în *Process Studies*, vol. 14, nr. 1, 1984, pp. 14-15.



tului ontologic. Acest lucru poate fi făcut apelându-se la alte dovezi teiste. Celelalte argumente au nevoie de argumentul ontologic pentru excluderea contingentei din perfecțiune<sup>1</sup>.

Hartshorne recunoaște că pasul cel mai greu de justificat din argumentul său se referă la faptul că „perfecțiunea nu este imposibilă” (conceptul de Dumnezeu este imaginabil). Recunoaște de asemenea că argumentul este valid doar într-un anumit sistem, un sistem care integrează perfect această concepție pe care el o are despre perfecțiune. Este adesea o greșeală să ataci sau să aperi argumentul fără sistemul sau limbajul în care operezi<sup>2</sup>.

În legătură cu necesitatea, simbolizată prin *N*, Hartshorne face câteva precizări. Sunt multe interpretări pentru acest simbol, dar în general se acceptă înțelesul analitic: „*L* – adevărat” – adevărat cu necesitate prin înțelesurile termenului implicat. Hartshorne face o diferențiere între necesitatea simplă, condițională și necesitatea absolută. Dintre acestea două, doar necesitatea absolută trebuie pusă în relație cu argumentul ontologic. Existența divină este prin definiție necondiționată, iar necesitatea sa poate fi doar absolută<sup>3</sup>.

Logicienii și filosofii interesați de argumentul ontologic l-au atacat considerând că existența nu este un predicat, dar s-a omis faptul că argumentul din capitolul III din *Proslogion* se bazează pe existența necesară. Statutul pe care Anselm l-a de-

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *The logic of perfection*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1962, p. 52.

<sup>2</sup> Alan McAllister, „Two errors in assessing the ontological argument”, în *International Journal for Philosophy of Religion*, nr. 9, 1978, pp. 175-177.

<sup>3</sup> Charles Hartshorne, *The logic of perfection*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1962, p. 53.

pus pentru perfecțiune nu implică a fi „conceput ca existând”, ci mai degrabă „conceput ca existând necesar”. Modalitatea existențială este luată ca parte a înțelesului proprietății perfecțiunii. Anselm a încercat să arate că Dumnezeu există într-o manieră superioară, iar modul obișnuit de a exista trebuie privit ca pe un defect. În criticile lor, Kant sau Hume nu au atins acest aspect – ei vorbesc doar dacă ceea ce există este sau nu mai mare decât ceva care eșuează în a exista (dar această comparație nu are același înțeles cu construcția pe care a propus-o Anselm). Hartshorne afirmă, pe bună dreptate, că în aceste condiții, validitatea argumentului ontologic nu depinde de faptul că existența este sau nu un predicat<sup>1</sup>.

Hartshorne consideră că modalitatea existenței poate fi un predicat, deși existența simplă nu poate fi. În cazul contingentei un predicat poate fi contingent și totuși non-existent iar această modalitate nu aduce după sine actualitatea, ci numai imaginabilitatea, posibilitatea de concepere a existenței. A exista contingent înseamnă a exista în mod precar, a exista datorită șansei, iar a exista astfel reprezintă o imperfecțiune. Un astfel de individ nu poate exemplifica perfecțiunea. Perfecțiunea ori nu este posibil să existe, ori există cu necesitate, iar existența perfecțiunii divine nu este o chestiune a faptelor contingente, ci a necesității pozitive sau negative<sup>2</sup>.

Posibilitatea non-existenței implică contingenta, iar contingenta implică imperfecțiunea. Existența contingentă este inferioară perfecțiunii, iar aceasta nu depinde de faptele contingente.

O stare contingentă a divinității nu poate fi compatibilă cu construcția „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 57-59.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 60-63.



gândit” deoarece nu poate exemplifica perfecțiunea. Dar stările exemplifică perfecțiunea deoarece indivizii ce posedă aceste stări sunt astfel făcuți încât nici un alt individ nu poate fi conceput mai mare. Conțin în ei toată actualitatea, iar stările lor sunt integrări ideale ale acelor lumi. Perfecțiunea are două aspecte: aspectul absolut A și aspectul relativ transcendent R. Ca și aspect absolut, Dumnezeu depășește toate lucrurile în afară de el, iar ca aspect relativ transcendent, depășește toate lucrurile inclusiv pe el. Nici unul dintre cele două aspecte nu se întâmplă să fie exemplificat, iar ca un individ să poată fi imaginat, este nevoie ca stările sale să-l exemplifice în mod necesar, fără riscul eșecului iar acesta poate fi considerat un individ superior<sup>1</sup>.

Pentru a vedea care sunt caracteristicile perfecțiunii, acest concept este pus în relație și analizat împreună cu conceptul contingenței. Hartshorne numește „contingente” acele concepte a căror exemplificare sau non-exemplificare poate fi contingentă sau care sunt capabile și de a fi și de a nu fi exemplificate. Plecând de aici, propune „argumentul universal al toleranței universale”:

- 1) Toate conceptele contingente sunt specifice, exclusive sau restrictive în ceea ce privește posibilitatea deoarece faptul că sunt exemplificate este incompatibil cu o anumită posibilitate pozitivă.
- 2) Conceptul perfecțiunii este non-specific, non-exclusiv, non-restrictiv, iar exemplificarea sa este compatibilă cu existența oricărei stări de lucruri concepute pozitiv.
- 3) Conceptul divinității nu este contingent. Exemplificarea sa ori este imposibilă, ori este necesară. Devreme

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 67-68.

ce nimic nu este imposibil dacă nu este contradictoriu alegerea nu este între teism și ateism, ci între teism și pozitivism (Dumnezeu este fără înțeles coerent)<sup>1</sup>.

Contingență înseamnă selecție arbitrară și nu o selecție între ceva pozitiv și ceva doar negativ, ci între anumite posibilități pozitive și altele la fel de pozitive, dar incompatibile cu ele. O astfel de selecție se pare că are zece aspecte, trei dintre acestea (3, 6, 8) au fost identificate de Anselm și nici unul nu a fost în considerare de către oponenții argumentului ontologic. Astfel, un individ care există în mod contingent este de o asemenea natură încât:

- 1) existând împiedică alte lucruri (de altfel posibile) să existe;
- 2) depinde cauzal pentru existența sa de alți individuali, dar nu de toți; se poate ști că există în mod conceptual de anumite minți imperfecte și de „MINTEA PERFECTĂ” (se poate ști de asemenea că nu există în mod conceptual;
- 4) depinde, pentru detaliile calităților sale actuale de alte lucruri existente;
- 5) este prin sine o cauză cerută de existența altor lucruri;
- 6) include în actualitatea sa actualitatea altor lucruri ca părți constitutive, iar stările sale potențiale includ anumite posibilități nerealizate a universului;
- 7) cade sub anumite limite cantitative și calitative esențiale pentru identitatea sa;
- 8) are sau se poate crede că are un început la un anumit timp și un sfârșit la un anumit timp;

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *The logic of perfection*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1962, p. 70.



9) poate fi definit sau identificat ca individ doar empiric și doar de alți individuali;

10) este „bun” doar pentru anumite scopuri legitime<sup>1</sup>.

În cazul perfecțiunii (elementul central al reconstrucției neoclasice a argumentului ontologic) și urmărind aceeași linie de argumentare, Hartshorne extrage următoarele idei:

1) perfecțiunea nu poate, dacă există, să prevină ceva pozitiv de a exista;

2) nu poate fi dependentă de nimic altceva pentru existența sa;

3) existența sa poate fi cunoscută atât de ea însăși, cât și de un lucru cognitiv aflat pe un nivel de cunoștință destul de înalt;

4) devreme ce „PERFECTUL” (definit în manieră neoclastică) trebuie să obțină calitate din toate celelalte lucruri, iar necesitatea de a exista pentru totdeauna este inteligibilă doar dacă nonexistența sa este imposibilă;

5) toate celelalte lucruri trebuie să depindă de existența Perfecțiunii, iar nonexistența sa ar însemna că nimic nu a fost posibil dar acest lucru este absurd;

6) perfecțiunea fiind definită ca și coincidență modală universală, actualitatea în general trebuie privită ca tot ceea ce este în actualitatea unui individ a cărui esență este perfecțiunea, iar posibilitatea trebuie să fie orice este inclus în potențialitatea sa;

7) perfecțiunea nu este definită de nici o limită cantitativă sau calitativă;

8) perfecțiunea nu poate fi percepută că a început în timp sau că s-ar termina în timp;

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 74-75.

9) perfecțiunea este singura proprietate abstractă a cărei instanțe trebuie să fie conectate printr-o „identitate genetică” sau ordine personală;

10) perfecțiunea este bună prin existența sa pentru toate scopurile legitime<sup>1</sup>.

Argumentul ontologic a lui Hartshorne înglobează această perspectivă asupra perfecțiunii. Argumentul său a fost sintetizat prea simplu și fără a se ține cont de perspectiva neoclastică de concepere a divinității: dacă perfecțiunea are sens sau poate fi concepută, atunci Dumnezeu trebuie să existe în mod necesar, deoarece existența contingentă este auto-contradictorie<sup>2</sup>.

Un argument ontologic solid trebuie să fie un argument modal. Un astfel de argument modal va avea la bază principiul modal: modalitatea existenței (felul în care un lucru există, relația pe care un lucru o are cu existența) este o proprietate a fiecărei ființe și a fiecărui concept. Fiecare ființă există ori contingent, ori necesar. În același fel, un concept mental este legat de realitate în unul dintre următoarele trei posibilități: fie conceptul trebuie să fie reflectat în realitate (2 plus 2 fac 4), fie ar putea fi sau ar putea să nu fie reflectat în realitate (viitorul meu fiu) sau în mod necesar nu poate fi reflectat în realitate (termeni vizi precum pătrat rotund). Prin urmare, una din cele trei modalități ale existenței: necesitate, contingentă sau imposibilitate este o proprietate a fiecărei ființe și a fiecărui concept<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 80-81.

<sup>2</sup> R.J. Connelly, *Whitehead vs. Hartshorne Basic Metaphysical Issues*, University Press of America, Washington D.C., 1981, p. 95.

<sup>3</sup> George L. Goodwin, „De Re Modality and the Ontological Argument”, în George Shields (ed.), *Process and Analysis*, State University of New York Press, Albany, 2003, p. 176



Un argument ontologic solid arată că dintre cele trei posibilități referitoare la modalitatea existenței, una este incompatibilă cu ideea unei ființe perfecte. Dumnezeu nu poate exista contingent și nu poate eșua în a exista doar contingent. O ființă perfectă care există în mod contingent reprezintă ceva la fel de contradictoriu precum *pătratul rotund*. Existența unei ființe perfecte este ori necesară, ori imposibilă. Mergând mai departe, nu putem afirma că existența lui Dumnezeu e doar posibilă, sau cel puțin nu în felul în care o facem despre lucrurile comune. Deoarece modalitatea existenței este scoasă din ecuație în cazul divinității, lăsând ca posibilități doar necesitatea sau imposibilitatea existenței, orice posibilitate a existenței divine este în fapt o evidență a existenței necesare<sup>1</sup>.

Variantele argumentului ontologic reluate din perspectiva logicii modale constituie un câștig în filosofia teistă. Argumentele ontologice modale care folosesc sistemul S<sub>5</sub> sunt argumente valide iar unele dintre ele sunt și solide. Neîncrederea unora vizează chiar premisele care stau la baza acestor argumente. Cadrul în care aceste premise trebuie întărite trebuie să fie argumentul global în favoare existenței lui Dumnezeu, în care argumentele teiste se susțin reciproc în punctele lor slabe.

### 5.3. Critici ale argumentului ontologic în varianta Hartshorne

O replică des folosită și care ne interesează în mod deosebit în contextul lucrării de față se referă la existența pe care argumentul reușește sau nu să o stabilească: este vorba de o

<sup>1</sup> *Ibidem*.

„existență conceptuală”, și nu de o „existență reală”. Pentru ca o esență să existe, ea trebuie să fie *cumva* actualizată, dar acel *cum* nu este capturat în concept. *Cum* vizează actualitatea particulară și cu excepția lui Dumnezeu, nici un individual nu poate fi subiectul unei cereri de a fi în mod necesar actualizat *cumva*. Cu toate acestea, actualizarea particulară este într-adevăr o „existență reală” pe care nici un concept nu o poate specifica. Din fericire, a ști că actualizarea trebuie făcută *cumva* este tot ceea ce trebuie să știm pentru a cunoaște că Dumnezeu există din perspectiva teismului neoclasice<sup>1</sup>.

O poziție favorită pentru a ataca argumentul ontologic se referă la faptul că *doar propozițiile, nu și lucrurile pot fi necesare*. Charles Hartshorne pornește de la propoziția *cel mai mare există*, iar dacă aceasta este necesară, atunci argumentul este garantat; dacă nu, adevărul nu poate fi stabilit pornind de la afirmația că doar propozițiile pot fi necesare. Lucrurile necesare ar putea fi definite drept *lucruri ale căror existență este afirmată într-o propoziție necesar adevărată*<sup>2</sup>.

Ca multe alte dihotomii, dihotomia dintre „esență” și „existență” a fost tratată prea simplu și umbrește astfel o distincție importantă. „Existența este numai o relație a exemplificării pe care actualitatea o are cu esența”. „Eu exist, dacă trăsăturile definitorii ale personalității mele sunt într-un fel încorporate în evenimentele actuale, indiferent care ar fi acestea”. *Existența* reprezintă adevărul că o abstracție este întruchipată în mod concret și *actualizarea* reprezintă acel *cum* al întruchipării. Eșe-

<sup>1</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>2</sup> Charles Hartshorne, *Anselm's Discoveries: Re-examination of the Ontological Argument for God's Existence*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1965, pp. 79-80.



cul de a distinge între esență și actualitate i-a făcut pe unii să considere că pot respinge *Proslogion III*, respingând *Proslogion II*. Este pierdută din vedere distincția dintre „a fi actualizat cumva” și „a fi actualizat cu precizie *astfel*”. Acesta nu poate fi un atribut, ci o instanță concretă a unui atribut contingent (primul poate fi văzut ca un atribut într-o formă privilegiată: *atributul exemplificat în orice caz posibil*). Hartshorne arată că atât timp cât actualitatea nu poate fi necesară, trebuie să fie o dualitate reală în Dumnezeu între „existența necesară” și „actualitatea contingentă”<sup>1</sup>.

Existența este abstractă, iar actualitatea este concretă. Atunci când se afirmă că „Dumnezeu există” se afirmă de fapt, că El există într-o stare concretă sau alta și nu e nevoie a se ști cu exactitate care stare este exemplificată pentru a concluziona că „Dumnezeu există”.

Cele mai importante critici aduse argumentelor ontologice modale, în general, și argumentului ontologic, în varianta Hartshorne, au fost emise de către J.N. Findlay, Graham Oppy, Hubertus Hubbeling și Jhon Hick.

#### Findlay

Câțiva ani înaintea lui Malcolm, J. N. Findlay a afirmat corect că Divinitatea trebuie presupusă a exista cu necesitate deoarece o ființă demnă de a fi venerată și adorată nu ar putea avea o existență contingentă – acest tip de existență ar reprezenta un defect. Findlay consideră că din perspectiva logicii moderne, existența nu poate deriva dintr-un simplu predicat al unei definiții abstracte, și prin urmare, perfecțiunea Divină este imposibilă. Critica lui Findlay este una penetrantă și pune în di-

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 131-133.

ficultate argumentul ontologic propus de Norman Malcolm și într-o anumită măsură, și argumentul ontologic în varianta Hartshorne<sup>1</sup>. Charles Hartshorne a apreciat critica lui Findlay, el pornind în critica sa, spre deosebire de alții, de la asumții corecte în legătură cu argumentul ontologic anselmian și ținând cont de argumentul din capitolul III. El a admis că existența lui Dumnezeu trebuie considerată necesară. Este imposibil ca o astfel de ființă să nu existe.

J. N. Findlay consideră că argumentele bazate pe necesitatea gândului sunt în mod universal greșite deoarece nu este posibil să se construiască legături sau *poduri* între anumite abstracții și existența concretă. În concepția lui Findlay, un om religios, nu este neapărat unul care neagă existența lui Dumnezeu, ci existența unor motive bune pentru a crede în el. Totuși, existența Divină trebuie gândită ca ceva necesar atât în gând cât și în realitate pentru a satisface exigențele religiei. Ar fi nesatisfăcător din punctul de vedere al religiei ca un obiect demn de venerat să fie înțelept, bun și puternic doar din întâmplare. Un astfel de obiect trebuie să aibă calitățile pe care le are în mod necesar<sup>2</sup>.

Charles Hartshorne este de părere că Findlay se apropie prin critica sa de înțelesul argumentului ontologic pe care îl regăsim în capitolul III din *Proslogion*.

Anselm a declarat că Dumnezeu nu poate exista în mod contingent, iar de aici, ținând cont de principiile modale, decurge că el nu putea în mod contingent să eșueze în a exista. De aici se pot extrage două idei:

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *Anselm's Discoveries: Re-examination of the Ontological Argument for God's Existence*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1965, p. 37.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 255-256.



- (1) Dumnezeu poate și într-adevăr există cu necesitate;
- (2) În mod necesar Dumnezeu eșuează în a exista.

Anselm respinge imposibilitatea (imposibilitatea logică de a exista) și susține existența necesară, iar Findlay respinge posibilitatea logică a existenței necesare și susține imposibilitatea lui Dumnezeu de a exista. Dacă luăm în considerare imposibilitatea de a deduce actualitatea concretă din definiții sau concepte abstracte, atunci axioma trebuie să fie universal aplicabilă și nici actualitatea Divină nu poate fi o excepție<sup>1</sup>.

În celebrul său articol „Can God's Existence be Disproved?”, J. L. Findlay susține că Anselm demonstrează ceva important prin articolul său dar, nu ceea ce își propusese. Findlay a recunoscut că singurul mod în care ideea de Dumnezeu poate fi validă era dacă se înțelege prin această idee „existentul necesar” – un concept pe care logica modernă a încercat să îl prezinte ca imposibil din punct de vedere logic. Criticile lui Russell și Kant au mers în această direcție și au încercat să arate că nu există o astfel de ființă<sup>2</sup>.

Findlay încercat să producă un argument ontologic pentru non-existența lui Dumnezeu pornind de la argumentul anselmian. Dumnezeu trebuie înțeles ca o ființă absolut necesară – o ființă care trebuie să existe prin propria-i natură și care să nu fie dependentă de nimic altceva. Dacă Sfântul Anselm a încercat să extragă existența lui Dumnezeu chiar din conceptul său, Findlay a încercat să extragă non-existența lui Dumnezeu din același concept.

<sup>1</sup> *Idem*, p. 258.

<sup>2</sup> Charles Hartshorne, *The logic of perfection*, Open Court Publishing Company, 1962, p. 24.

Argumentul *a priori* a lui Findlay în favoarea ateismului este redat astfel:

- 1) Ceva poate fi numit Dumnezeu dacă și numai dacă este un obiect adecvat al atitudinii religioase;
- 2) Dacă ceva este un obiect adecvat al atitudinii religioase, atunci există cu necesitate;
- 3) Nu este posibil ca ceva să existe cu necesitate;
- 4) Prin urmare, nu este posibil ca ceva să fie Dumnezeu<sup>1</sup>.

Findlay încearcă să arate că în cazul în care Dumnezeu este gândit într-o manieră religioasă, vom ajunge la concluzia că un astfel de concept precum conceptul de Dumnezeu este contradictoriu în sine. Un astfel de Dumnezeu trebuie să posede toate calitățile într-un grad superlativ, într-o manieră necesară. Findlay ajunge astfel la argumentul său împotriva existenței lui Dumnezeu – dacă luăm în considerare toate particularitățile unui astfel de obiect și al unei atitudini religioase, vom ajunge la concluzia că „existența divină este fără sens sau imposibilă”. Dacă cineva acceptă toate aceste trăsături care stau la baza unui obiect adecvat al atitudinii religioase și care implică faptul că Dumnezeu trebuie să existe cu necesitate sau nu trebuie să existe deloc, și dacă mai ținem cont și de perspectiva lui Kant că nu există fapte ale existenței logic necesare, atunci se va ajunge la concluzia că nu există nici un Dumnezeu<sup>2</sup>.

Paradoxul lui Findlay este sintetizat astfel de către Michael Palmer:

- a) o ființă contingentă nu ar merita să fie venerată;

<sup>1</sup> Jonathan Barnes, *The Ontological Argument*, Macmillan, St. Martin Press, New York, 1972, p. 29.

<sup>2</sup> Kai Nielsen, „Necessity and God”, în *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 9, 1979, pp. 6-7.



b) o ființă necesară este o absurditate logică.

În acest context, cerințele religiei sunt subminate de logică. Dacă este logic posibil ca Dumnezeu să nu existe, sau altfel spus, să îl concepem pe Dumnezeu ca fiind contingent, atunci existența lui Dumnezeu nu este doar îndoielnică ci și imposibilă. Dumnezeu nu poate fi o ființă contingentă. Dacă spunem, pe de altă parte, că Dumnezeu are existență necesară, repetăm de fapt că existența sa nu este doar îndoielnică, ci imposibilă<sup>1</sup>.

Charles Hartshorne a adus o importantă clarificare, criticând acest paradox. A arătat că în cazul în care are sens să vorbim despre „non-existența necesară” a lui Dumnezeu, așa cum sugera Findlay, este greu de văzut de ce nu putem vorbi cu sens despre alternativa acestei poziții, și anume de „existența necesară” a lui Dumnezeu. Findlay a acceptat în cele din urmă această critică ca fiind una validă<sup>2</sup>.

Hartshorne este de acord cu Findlay referitor la faptul că ceva concret nu se poate extrage din ceva abstract și Dumnezeu este ori o „ființă necesară”, ori „nimic ce poate fi gândit”. Totuși, el consideră că Findlay greșește atunci când susține că „Existența Divină” necesară trebuie să fie actuală sau concretă. Soluția pe care o dă Hartshorne paradoxului lui Findlay vizează „existența”: aceasta nu este ea însăși o actualitate și este la fel de abstractă precum conceptele din care este dedusă. Actualitatea particulară a lui Dumnezeu face anumite diferențe obiective, dar nu acest lucru încearcă argumentul să demonstreze, ci faptul că

<sup>1</sup> Michael Palmer, *The Question of God*, Routledge, Londra, 2001, p. 20.

<sup>2</sup> Vezi L. Reese, Eugene Freeman, *Process and Divinity: The Hartshorne Festschrift*, Open Court, La Salle, 1964, p. 515.

există o anumită actualitate care realizează o diferență specifică sau alta. Aceasta este de fapt soluția pe care teismul clasic nu a putut să o accepte: distincția reală în Dumnezeu între existența abstractă și actualitatea concretă; prima necesară, iar a doua contingentă<sup>1</sup>.

La cincisprezece ani depărtare de faimosul său articol „Can God's Existence be Disproved”, Findlay considera că a reușit în acest articol să redea un punct de vedere valid, dar admite și posibilitatea construirii unui punct de vedere contrar, această perspectivă fiind legată de scrierile lui Charles Hartshorne: „dacă este posibil în sens logic să afirmăm că nu există un Dumnezeu, atunci existența lui Dumnezeu nu este doar îndoielnică ci imposibilă, atât timp cât nimic capabil de non-existență nu poate fi Dumnezeu [...] Profesorul Hartshorne m-a convins că acest argument permite o poziție inversă și că cineva poate susține la fel de bine că în cazul în care existența lui Dumnezeu este posibilă atunci este cert și necesar că Dumnezeu există, o poziție care ar trebui să ofere un oarecare confort”<sup>2</sup>.

#### *Timp și modalități: Hubbeling și Oppy*

Filosofii au făcut distincții utile sau mai puțin utile între posibilitatea reală (*de re*) și posibilitatea logică (*de dicto*). Posibilitatea reală este pusă în relație cu viitorul în cadrul teismului neoclasic deoarece o posibilitate reală se referă la o capa-

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *Anselm's Discoveries: Re-examination of the Ontological Argument for God's Existence*, Open Court Publishing Company, 1965, p. 259.

<sup>2</sup> J.N. Findlay, Introduction to Language Mind and Value, 1978 în Alvin Plantinga, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Anchor Books, New York, 1965, p. 121.



citatie reală a lumii de a produce o anumită stare de lucruri. Posibilitatea logică este interpretată în raport cu temporalitatea și din această perspectivă se poate spune că nu există nici o separare reală între posibilitatea reală și posibilitatea logică – compatibilitatea cu actualitatea nu este doar o definiție a posibilității reale, ci este și criteriul pentru conceptualizare logică deoarece un gând consistent nu se poate referi doar la propria-i consistență<sup>1</sup>.

Hartshorne leagă modalitatea de structura proceselor temporale. Noi experimentăm prezentul după cum decurge dintr-un trecut stabilit și care se deschide într-un viitor care nu este chiar stabilit în toate detaliile sale. Folosind limbajul preferat al lui Hartshorne, putem spune că *trecutul este complet determinat, viitorul este parțial determinat, iar prezentul este procesul determinării*. Faptul că viitorul este parțial indeterminat reprezintă un element-cheie în teoria lui Hartshorne. Pentru Hartshorne, timpul nu este doar o specie a modalităților obiective, ci oferă *ancora semantică* pentru toate discursurile despre posibilitate și necesitate. Viitorul și posibilitatea sunt strâns legate. Nimic nu este posibil dacă nu a fost sau dacă nu va fi într-o zi o posibilitate în viitor. Necesitatea exprimă tot ceea ce este comun cu toate posibilitățile temporale<sup>2</sup>.

Hartshorne consideră că indeterminarea viitorului poate fi reprezentată prin trei predicatii diferite în legătură cu viitorul. Pentru orice eveniment, condițiile cauzale îl solicită (va avea loc), îl exclud (nu va avea loc) sau îl lasă nedecis (va avea sau nu va

<sup>1</sup> Goodwin, „The Ontological Argument in Neoclasical Context: Reply to Friedman”, în *Erkenntnis*, pp. 226-227.

<sup>2</sup> Donald Wayne Viney, „How Firm a Possible Foundation? Modality and Hartshorne's Dipolar Theism”, în Randy Ramal (ed.), *Metaphysics, Analysis, and the Grammar of God: Process and Analytic Voices in Dialogue*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, pp. 3-4.

avea loc). Aceste trei posibilități sunt de fapt cele trei posibilități logice. Varianta „va avea sau nu va avea loc” nu poate fi redusă la „va avea loc” sau la varianta „nu va avea loc” doar pentru că există o anumită cunoaștere a unor adevăruri necesare<sup>1</sup>.

Ceea ce este posibil este ceva ce poate fi actual. După cum ne arată limbajul nostru comun, raportările la actualitate implică raportări la timp, iar dacă actualitatea este un termen temporal și posibilitatea este legată de actualitate, atunci și posibilitatea este un termen temporal. Distincția dintre actualitate și posibilitate apare tot ca o distincție temporală: ceea ce este actual este trecutul iar ceea ce este posibil reprezintă viitorul. Actualitatea și posibilitatea sunt legate una de alta în aceeași manieră precum trecutul și viitorul: trecutul este în mod extern legat de viitor și viitorul este în mod intern legat de trecut<sup>2</sup>.

Problema identificării unui individ printre lumile posibile și în timp<sup>3</sup> primește un răspuns în metafizica lui Whitehead și Hartshorne, unde posibilitatea se referă la viitor. Se consideră că identitatea printre lumile posibile este o identitate genetică în timp, iar proprietățile esențiale apar drept caracteristici abstracte pe care un individ le ilustrează în orice stare viitoare. În această metafizică, temporalitatea este cheia interpretării modalităților *de re*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Daniel Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 49.

<sup>2</sup> George L. Goodwin, *De Re Modality and the ontological argument*, în George Shields (ed.), *Process and Analysis*, State University of New York Press, Albany, 2003, pp. 186-187.

<sup>3</sup> O analiză a acestei probleme este tratată pe larg, dintr-o altă perspectivă de Alvin Plantinga în *Natura necesității*, Constantin Grecu, Editura Trei, București, 1998.

<sup>4</sup> *Idem*, pp. 190-193.



Hubertus Hubbeling, în articolul *Hartshorne și argumentul ontologic* a identificat dilema în care se află argumentul ontologic în varianta Hartshorne: ori trebuie acceptat argumentul ontologic modal propus de Hartshorne și negată teoria sa conform căreia modalitățile sunt temporale, ori se acceptă această teorie și se respinge argumentul ontologic modal. Argumentul ontologic în variantă Hartshorne are nevoie de premisa care afirmă că statutul modal este necesar. În mod simbolic, dacă  $Lp$ , atunci  $LLp$  (dacă este necesar  $p$ , atunci în mod necesar este necesar  $p$ ) și dacă  $Mp$ , atunci  $LMp$  (dacă este posibil  $p$ , atunci în mod necesar este posibil  $p$ ). Sistemul modal  $S_4$  conține prima axiomă, dar a doua aparține doar sistemului modal  $S_5$ . Statutul modal este necesar doar în sistemul  $S_5$ , iar fără premisa construită cu ajutorul acestui sistem: *dacă este posibil  $p$ , atunci în mod necesar este posibil  $p$*  argumentul pe care Hartshorne îl prezintă în lucrarea *The Logic of Perfection* nu este unul valid pentru că s-ar demonstra doar că existența lui Dumnezeu este posibilă, dar nu în mod necesar posibilă. Pe de altă parte, Hartshorne dorește să construiască conceptele modale în cadrul procesului temporal<sup>1</sup>.

Răspunsul lui Hartshorne la critica lui Hubbeling este interesant, dar nesatisfăcător. În primul rând, Hartshorne încearcă să arate că argumentul ontologic nu este principala justificare rațională pentru credința în Dumnezeu și aduce în prim-plan argumentul teleologic și argumentul moral (el vorbește adesea în operele sale de posibilitatea unui argument cumulative în care principalele argumente teiste să se sprijine reciproc în punctele

<sup>1</sup> Vezi Hubertus Hubbeling, *Hartshorne and the ontological argument* în Lewis Hahn, *The Philosophy of Charles Hartshorne*, La Salle, Open Court, 1991, pp. 335-376.

lor slabe). În al doilea rând, încearcă să arate că se poate vorbi și de o judecată intuitivă asupra argumentului ontologic și încearcă să arate că sistemele modale nu sunt atât de decisive precum încearcă Hubbeling să arate. Din nou, acest lucru este interesant, dar nu răspunde dilemei pe care o ridică Hubbeling. În acest punct poziția lui Hartshorne pare tulburătoare prin încercarea de a lua ceva înapoi din formalizarea argumentului ontologic după ce acesta a convins mulți filosofi că argumentul ontologic nu este greșit în varianta criticată de Hume sau Kant<sup>1</sup>.

La întrebarea *ce sistem modal exprimă cel mai adecvat filosofia sa*, Hartshorne afirma că sistemul său modal este apropiat sistemului  $S_4$  propus de Lewis, dar în anumite contexte sistemul  $S_5$  apare în schemă. Discursul lui Hartshorne despre stările lumești și despre posibilități arată că nu tot ceea ce noi numim posibilitate este accesibil din oricare altă posibilitate, așa cum se întâmplă în semantica lui Kripke pentru sistemul  $S_5$ . Faptul că  $S_5$  apare uneori în schema, îl ajută să acopere afirmația că statutul modal este necesar. Într-o metaforă foarte bine aleasă, George Shileds afirma că „sistemul  $S_5$  este neancorat în condițiile temporale și este potrivit doar pentru a vorbi de esența abstractă a alui Dumnezeu. Este dificil ca un operator modal să exprime tot ceea ce dorim să spunem despre necesitate”<sup>2</sup>.

În lucrarea „Ontological Arguments and Belief in God”, Graham Oppy încearcă să arate că argumentele ontologice care au fost expuse de-a lungul istoriei filozofiei nu reușesc să aducă

<sup>1</sup> Vezi Charles Hartshorne, „A reply to my critics”, în Lewis Hahn, *The Philosophy of Charles Hartshorne*, La Salle, Open Court, 1991, pp. 365-667.

<sup>2</sup> *Ibidem*.



dovezi suficiente sau clare care să îl facă pe agnostic să renunțe la agnosticism.

Oppy își exprimă obiecția generală la adresa argumentelor, considerând că în fiecare versiune a argumentelor ontologice, termenii singulari și cuantificatorii (nume, descriții definite, descriții nedefinite) folosiți într-un enunț al argumentului (pentru a se referi la, sau a denota că ) ori sunt, ori nu sunt încadrați în scopul următorilor operatori propoziționali. Dacă nu apar încadrați, atunci se consideră că un oponent al argumentului ontologic poate susține că întrebarea despre existența lui Dumnezeu a fost pusă și nu este corect să desprinzi concluzia de scopul acestor operatori. În cazul în care acești operatori sunt *extensionali* (permit extragerea concluziei dorite), atunci se poate susține – că întrebarea despre existența necesară a lui Dumnezeu a fost pusă. Dacă operatorii sunt intensionali, atunci ei nu permit extragerea concluziei dorite<sup>1</sup>.

Perspectiva preferată a lui Oppy față de argumentul ontologic este „agnosticismul slab”. „Agnosticismul puternic” susține că este *obligatoriu* să se suspende judecata privitoare la existența lui Dumnezeu, iar „agnosticismul slab” susține doar că este *permisibil* pentru oamenii raționali să suspende judecata privitoare la existența lui Dumnezeu. „Agnosticismul slab” este construit pe principiul că cineva poate să continue să creadă în orice manieră dorește despre existența lui Dumnezeu până când i se prezintă motive puternice împotriva poziției luate<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995, p. 115.

<sup>2</sup> Daniel Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 88.

Obiecția generală prezentată de Graham Oppy exprimă de fapt dilema în care se află apărătorii argumentului ontologic: ori argumentul este invalid, ori dacă este valid depinde de o premisă care poate fi cu ușurință respinsă. Aceștia pot face argumentul ontologic „corect” doar printr-o mișcare ilicită dinspre un concept intensional în premisă către un concept extensional în concluzie<sup>1</sup>.

Există două versiuni ale obiecției modale, iar aceste versiuni sunt de fapt versiuni ale obiecției generale prezentate de Oppy. Cele două obiecții pun la îndoială faptul că poate exista o corespondență între modalitățile logice sau lingvistice (*de dicto*) și modalitățile ontologice sau reale (*de re*). Avem perspectiva kantiană care afirmă că nu se poate face o mișcare corectă în cadrul unui argument dinspre o necesitate logică către o necesitate ontologică. O a doua formă a obiecției modale, o formă mai puternică, susține că „modalitatea ontologică necesară” nu are sens. Daniel Dombrowski propune pentru soluționarea acestor obiecții modalitatea temporală dezvoltată în cadrul teismului neoclasic, unde „posibilul” este definit în termenii viitorului. Dombrowski apără teza conform căreia existența lui Dumnezeu este logic necesară și ontologic necesară<sup>2</sup>.

Așa cum am văzut în tratarea modalităților la Alvin Plantinga, pentru întrebarea: „La ce se referă modalitățile”? se pot da următoarele răspunsuri:

<sup>1</sup> Graham Oppy, „Makin on the Ontological Argument”, în *Philosophy*, nr. 66, 1991, pp. 109-114, apud Daniel Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 95.

<sup>2</sup> Daniel Dombrowski, *op. cit.*, p. 97.



1. Modalitățile sunt despre limbaj și despre felul în care limbajul este folosit. Această modalitate este numită modalitatea *de dicto*. În concordanță cu această modalitate, a spune că „Dumnezeu există” înseamnă a spune că această propoziție este în mod necesar adevărată.
2. Modalitățile sunt despre lucrurile din această lume. Aceasta este numită modalitatea *de re* sau modalitatea care vizează lucrurile, realitatea. În concordanță cu această modalitate, se poate afirma că Dumnezeu este o ființă necesară.

Teza temporalității propusă de Hartshorne este foarte importantă pentru ca acesta să poată duce la bun sfârșit reconstrucția corectă a argumentului ontologic. Termenii modali sunt redefiniți printr-o perspectivă temporală și puși în relație unul cu altul.

Actualitatea și posibilitatea implică timp. Actualitatea reprezintă trecutul (ceea ce a fost deja actualizat), posibilul reprezintă viitorul (ceea ce nu a fost încă actualizat), iar prezentul se referă la activitatea curentă de a deveni actual a ceea ce anterior a fost posibil. Astfel, distincția modală în cadrul teismului neoclasic este o distincție temporală. Deși prezentul este relaționat de trecut, prezentul este în mod extern relaționat de viitor care încă nu a apărut ca și o influență actuală. Mai departe, conceptul necesității este un concept mai bogat din perspectiva temporală. Pe lângă distincția dintre necesitatea *de re* și necesitatea *de dicto* există o distincție și între *necesitatea condițională* și *necesitatea necondițională* – o necesitate necondițională se referă la ceea ce toate posibilitățile, toate alternativele viitoare au în comun<sup>1</sup>, de aici putând fi construite următoarele variante:

<sup>1</sup> Vezi George L. Goodwin, „The Ontological Argument in Neoclassical Context: Reply to Friedman”, *Erkenntnis*, nr. 20, 1983, p. 229.

1. Necesitate condițională *de re*.
2. Necesitate necondițională *de re*.
3. Necesitate condițională *de dicto*.
4. Necesitate necondițională *de dicto*<sup>1</sup>.

Astfel, argumentul ontologic trebuie privit ca o încercare de a exprima existența lui Dumnezeu, ca o necesitate necondițională *de re*. Nu există nici un viitor și nici o stare de lucruri viitoare care să excludă existența divină – iar aceasta există indiferent de condiții. Toate cele patru tipuri de necesitate sunt definite în termeni de posibilitate, posibilitatea este definită cu privire la viitor; iar modalitatea *de dicto* este definită prin modalitatea *de re* și nu invers, cum a considerat Graham Oppy. Deoarece existența necesară a lui Dumnezeu este o trăsătură a tuturor stărilor de lucru (2), propoziția care afirmă necesitatea existenței lui Dumnezeu (4) este ea însăși necesară<sup>2</sup>.

Considerațiile legate de perspectiva neoclasică propusă de Hartshorne și reinterpretată de Dombrowski pun în umbră obiecția generală a lui Oppy – că nu putem face o tranziție de la niște premise abstracte către o concluzie concretă. Un Dumnezeu concret nu poate fi dedus din definiții și premise abstracte. Confuzia se datorează unei înțelegeri greșite a relației între abstract – concret în cadrul conceptului neoclasic a lui Dumnezeu. Contrastul abstract-concret este pus în legătură cu contrastul existență-actualitate. Existența lui Dumnezeu, faptul că El există

<sup>1</sup> *Idem*, „De re Modality and the Ontological Argument, Missoula: Scholar Press”, 2003, p. 188, apud Daniel Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 98-99.

<sup>2</sup> Daniel Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 99.



este o constantă abstractă, dar actualitatea lui Dumnezeu, sau felul în care Dumnezeu există este contingentă și se schimbă în ceea ce privește anumite detalii de la un moment la altul<sup>1</sup>.

Cartea lui Dombrowski este construită ca un răspuns dat concluziilor la care ajunge Oppy în lucrarea „Ontological Arguments and Belief in God” și anume, că *argumentele ontologice sunt fără valoare*. Arată pe parcursul lucrării relațiile existente între un teism neoclasic bazat pe o versiune modală a argumentului ontologic și alte perspective și direcții din istoria contemporană a filosofiei.

Distincția dintre abstract și concret este echivalentă la Hartshorne cu distincția dintre existență și actualitate, iar actualitatea conceptul de bază în teoria sa. Existența este constanta abstractă, iar actualitatea este variabila concretă. Existența are nevoie de una sau alta din manifestările actuale. Faptul că „eu exist” implică faptul că „eu exist într-o anumită stare concretă sau alta”. Nu exist pur și simplu fără o exemplificare concretă a acelei existențe. Prin urmare abstractul are nevoie de concret, dar și concretul are nevoie de abstract<sup>2</sup>.

Cheia teoriei modale a lui Hartshorne este interpretarea pe care acesta o oferă posibilității. Adevărul este că o posibilitate este întotdeauna relativ posibilă față de altceva – ceva este relativ posibil la o stare de lucruri actuală. Deoarece stările de lucruri sunt în schimbare, ceea ce este posibil se schimbă de asemenea. Ceea ce a fost posibil poate să nu mai fie posibil, iar ceea ce este posibil poate să fie mâine imposibil. Posibilitatea

<sup>1</sup> *Idem*, p. 100.

<sup>2</sup> George L. Goodwin, „The Ontological Argument in Neoclassical Context: Reply to Friedman”, în *Erkenntnis*, nr. 20, 1983, p. 222.

este relaționată cu temporalitatea, iar lumile posibile trebuie privite din perspectiva lui Hartshorne ca stări viitoare posibile a acestei lumi<sup>1</sup>.

Dacă în cazul lui Plantinga am asistat la o dezbatere asupra modalităților *de re* și *de dicto* în ceea ce privește necesitatea, Hartshorne face o analiză a posibilităților reale (*de re*) și logice (*de dicto*) amândouă fiind relaționate cu temporalitatea.

Teoria modalități expusă arată că trecutul este complet determinat, viitorul este parțial nedeterminat, iar prezentul este chiar procesul determinării. Este o greșală din această perspectivă să se considere, precum considera Leibniz, că lumile posibile sunt aliniate în eternitate așteptând actualizare prin decret divin. Mai degrabă, lumile posibile sunt în infinitatea lor, moduri în care lumea actuală ar putea fi<sup>2</sup>.

Perspectiva lui Hartshorne asupra modalității acordă actualității prioritate asupra posibilității, identificând actualul cu ceea ce este definit și posibilul cu ceea ce este indefinit. În ceea ce privește lumile posibile, Hartshorne preferă să vorbească despre stări-lumești posibile mai degrabă decât lumi posibile. O lume posibilă apare adesea ca o „cale despre cum ar putea să fie lumea”. Când ne referim la „lume”, ne referim la lumea actuală căci altfel definiția este circulară. Dacă lumea actuală este și o lume posibilă, atunci, prin substituție, lumea actuală este un mod în care lumea ar putea fi. Se pune întrebarea ce înțeles are această construcție fără referire la o lume actuală trecută față de care lumea actuală prezentă este comparată. În perspectiva lui

<sup>1</sup> *Idem*, p. 226.

<sup>2</sup> Daniel D. Dombrowski, „Oppy, infinity, and the neoclassical concept of God”, *International Journal for Philosophy of Religion*, nr. 61, 2007, p. 37.



Hartshorne, orice semn de actualizare poate fi considerat o stare-lumească posibilă și în legătură cu lumea actuală care a precedat-o. Pentru Hartshorne nu are sens să se vorbească despre lumi posibile multiple, așa cum sugera Leibniz<sup>1</sup>.

Oppy este de acord că argumentul ontologic arată că este rațional să accepți teismul, dar asta nu înseamnă și că cineva îl poate demonstra. Altfel spus, este rațional să accepți concluzia argumentului dacă premisele sunt „rezonabile”. Dar argumentul ontologic nu arată în concepția lui Oppy că acestea ar fi „rezonabile”. Argumentul lui Anselm a arătat că existența contingentă nu este compatibilă cu perfecțiunea, iar existența lui Dumnezeu este ori imposibilă, ori necesară. Din acest punct, dacă cineva nu poate arăta că existența lui Dumnezeu este imposibilă logic, atunci este rațional să crezi în Dumnezeu<sup>2</sup>.

Deși Oppy amintește adesea de Charles Hartshorne și ideile acestuia nu arată că ar fi familiar cu perspectiva neoclasică pe care acesta o oferă argumentului ontologic. Atunci când se referă la Dumnezeu, el se referă la Dumnezeul teismului clasic. Se pierde astfel avantajul implicat în distincția neoclasică dintre existența divină și actualitatea divină: argumentul ontologic nu trebuie văzut ca o mișcare dinspre un concept abstract către o realitate concretă (aici au fost concentrate multe din criticile adresate argumentului ontologic); ci mai degrabă, mișcarea este făcută dinspre un concept abstract către o concluzie abstractă că Dumnezeu trebuie să existe cu necesitate într-o anumită stare concretă sau alta, iar caracterul acestor stări este determinat de evenimente contingente după cum apar în existență în diferite momente<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Donald Wayne Viney, *op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>2</sup> Graham Oppy, *op. cit.*, pp. 187-189.

<sup>3</sup> Daniel Dombrowski, *op. cit.*, p. 86.

Hartshorne critică „teismul clasic” deoarece acesta propunea o perspectivă greșită prin faptul că introducea un contrast între Dumnezeu și Lume. Hartshorne se referă la Dumnezeu ca fiind „dipolar” plecând tocmai de la diferențele prezentate între teismul clasic și cel neoclasic: în perspectiva teismului clasic Dumnezeu este absolut, creator, infinit și necesar în timp ce lumea este relativă, creată, finită și contingentă. Dumnezeu trebuie prin urmare privit în același timp absolut și relativ, creator și creat, infinit și finit, necesar și contingent. El are prin urmare un pol necesar și un pol contingent, un pol absolut și unul relativ, un pol finit și unul infinit. Cu toate acestea, Hartshorne evită posibilele contradicții făcând distincția între diferite aspecte ale lui Dumnezeu. De exemplu, Dumnezeu nu este necesar și contingent în același sens. Deși existența lui Dumnezeu este necesară, maniera particulară în care existența sa este actualizată este contingentă, astfel reușindu-se o distincție utilă între existență și actualitate. De aici, se face legătura cu posibilitatea de dezvoltare și schimbare deoarece ținând cont că maniera lui Dumnezeu de a exista este contingentă conține prin urmare această posibilitate. Se poate spune că această capacitate de a fi altfel nu se află în existența lui Dumnezeu, dar actualitatea lui Dumnezeu ar putea fi întotdeauna altfel decât este. Dar acest lucru nu înseamnă că actualitatea divină poate eșua în a exista. Aceasta este o consecință a perspectivei că existența lui Dumnezeu este necesară – Dumnezeu trebuie astfel să fie cumva actualizat<sup>1</sup>.

Majoritatea filosofilor au fost obișnuiți să vorbească despre distincția dintre esență și existență, dar adevărata discuție trebuie centrată asupra esenței, existenței și nu în ultimul rând, a

<sup>1</sup> Donald Wayne Viney, *op. cit.*, p. 39.



actualității. Există un șir lung de filosofi care fac aceeași greșală precum Oppy de a confunda existența cu actualitatea.

Existența se referă la faptul că Dumnezeu există, iar actualitatea se referă la felul în care Dumnezeu există – la o stare contingentă sau alta în care Dumnezeu există. Actualitatea divină se referă la faptul că Dumnezeu există *cumva*, într-o condiție sau alta care este compatibilă cu perfecțiunea. Se poate face o distincție și în cazul ființelor umane, dar numai în cazul divinității existența este caracterizată prin necesitate<sup>1</sup>.

Există patru poziții care pot fi asumate dacă punem în relație divinitatea cu variabilele „existent” sau „non-existent”:

A. Divinitatea nu poate fi cunoscută în mod consistent.

B. Divinitatea poate fi cunoscută în mod consistent, fie ca existentă sau non-existentă.

C. Divinitatea poate fi cunoscută în mod consistent, dar numai ca non-existentă.

D. Divinitatea poate fi cunoscută în mod consistent, dar numai ca existentă.

Prima poziție nu este în mod evident falsă, ea stă în picioare doar prin ajutorul altor argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu precum cele bazate pe experiențe religioase. A doua posibilitate (B.), este problematică deoarece se consideră că „cea mai mare ființă care poate fi concepută” poate fi doar o ființă posibilă, o ființă a cărei existență este condiționată cauzal. Ar fi implicată prin urmare o contradicție deoarece am vorbi despre contingența unei ființe pe care o considerăm cea mai

<sup>1</sup> Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, Open Court, Illinois, 1970, pp. 294-295, apud Daniel Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 124.

mare posibil. Defectul variantei B afectează și varianta C și prin urmare varianta D trebuie considerată cel mai ușor de susținut<sup>1</sup>.

### Hick

John Hick l-a criticat pe Hartshorne pentru confuzia dintre două tipuri de necesitate: *necesitatea ontologică* și *necesitatea logică*. Argumentul ontologic trebuie considerat invalid atâta timp cât face această confuzie între necesitatea ontologică și necesitatea logică: a spune că Dumnezeu are existență necesară (logică) sau că existența sa este logic necesară, înseamnă a spune că înțelesul lui „Dumnezeu” în propoziția „Dumnezeu există” reprezintă un adevăr logic, analitic, sau că propoziția „Dumnezeu nu există” este auto-contradictorie, o afirmație de un asemenea tip încât este logic imposibil să fie adevărată<sup>2</sup>.

„Necesitatea” are un rol crucial în apărarea pe care o face Hartshorne argumentului ontologic. Acesta consideră că există trei alternative atunci când ne referim la posibilitățile logice: 1) nu există adevăruri necesare; 2) există adevăruri necesare, dar nu putem, în principiu, să le cunoaștem; 3) există adevăruri necesare și are sens să încercăm să le cunoaștem. Prin alternativa 1) „necesitatea” și „contingența” își pierd înțelesul – cei doi termeni sunt corelativi și pot fi definiți doar unul prin altul. Dacă varianta 2) ar fi varianta corectă, atunci am avea probleme destul de mari în sensul că, atunci când vorbim nu numai de adevăruri necesare, dar și de adevăruri contingente, nu am ști

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 119-120.

<sup>2</sup> Vezi Jhon Hick, *A Critique of the Second Argument*, Macmillan, New York, 1967, pp. 341-342, apud Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, p. 49.



despre ce vorbim, ținând cont de asumția lui Hartshorne că „necesar” și „contingent” sunt termeni corelativi. Hartshorne consideră că varianta 3) este cea mai credibilă poziție deoarece ne conduce spre acele caracteristici care trebuie să se găsească în orice lume posibilă (adevărurile necesare) și pentru că ne ajută să înțelegem „contingența”. Există câteva greșeli care au obturat înțelesul adevărurilor necesare și printre acestea, bineînțeles, concluzia argumentului ontologic<sup>1</sup>.

Hick este de părere că în cazul analizei lui Hartshorne avem de a face cu necesitatea ontologică și nu cu necesitatea logică – această necesitate este implicată și în afirmația lui Anselm: „Dumnezeu nu poate fi conceput ca neexistând”. Dificultatea criticii lui Hick apare în punctul în care acesta afirmă că dacă existența lui Dumnezeu e doar ontologic necesară, atunci non-existența lui Dumnezeu este posibilă. La aceste critici Hartshorne propune aceeași teorie a posibilității temporale și afirmă că nimic nu are o alternativă logic posibilă dacă nu a fost măcar o dată „viitor”. Dacă Dumnezeu există, nu a fost niciodată un viitor (în trecut) și nu va fi niciodată un viitor în care Dumnezeu ar putea eșua în a exista. Dacă nici un viitor nu conține non-existența lui Dumnezeu, atunci existența lui Dumnezeu trebuie considerată logic necesară<sup>2</sup>.

O altă critică importantă le aparține filosofilor B.G. Nowlin și R.L. Purtill, care consideră argumentul ontologic modal „nefolositor”. Aceștia admit că prin Dumnezeu trebuie să înțelegem o „ființă logic necesară”, dar susțin că „cineva poate considera argumentul ontologic solid doar folosindu-se de alte argumente și atunci argumentul ontologic trebuie considerat

„nefolositor”<sup>1</sup>. Premisa slabă a argumentului ontologic este, așa cum am arătat, premisa care afirmă că Dumnezeu poate fi conceput. Purtill este de părere că cea mai bună metoda pentru a demonstra acest lucru este de a demonstra că Dumnezeu există, iar pentru a reuși acest lucru trebuie să ne folosim de alte argumente teiste, caz în care argumentul ontologic își pierde valoarea și importanța. Chiar dacă într-un anumit sens, argumentul ontologic poate fi considerat *nefolositor*, într-un alt sens, reprezintă un câștig real în istoria filosofiei. Soluția pentru această slăbiciune a argumentului ontologic poate fi găsită prin înțelegerea și analiza argumentelor în favoarea existenței lui Dumnezeu într-un cadru cumulativ cum propunea Hartshorne<sup>2</sup>.

În cadrul argumentului global argumentul ontologic are fără îndoială, rolul cel mai important deoarece toate celelalte argumente depind de acesta pentru soliditatea lor. Argumentul ontologic este extrem de important deoarece demonstrează că existența lui Dumnezeu este ori logic necesară, ori logic imposibilă. Cea mai mare slăbiciune a argumentului ontologic este asumția că este posibil ca o ființă logic necesară să existe. În acest punct, celelalte argumente trebuie să sprijine argumentul ontologic. Argumentul cosmologic reușește să arate că este tot lucrurilor contingente. Mai departe, argumentului cosmologic i se poate reproșa că nu specifică ce atribute trebuie să aibă o ființă necesară iar aici trebuie să vină în ajutor celelalte argumente teiste<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> B.G. Nowlin, *The Ontological Argument: Sound but Superfluous?*, apud Donald Wayne Viney, *op. cit.*, p. 55.

<sup>2</sup> Donald Wayne Viney, *op. cit.*, pp. 55-57.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 130.

<sup>1</sup> Daniel Dombrowski, *op. cit.*, p. 25.

<sup>2</sup> Donald Wayne Viney, *op. cit.*, pp. 50-51.



Hartshorne nu a considerat argumentul ontologic o dovadă completă pentru teism. Specialiștii teismului neoclasic recunosc importanța deosebită pe care o are argumentul global în teoria lui Hartshorne (în cadrul „argumentului global prezentat și în teza sa de doctorat – Harvard 1923 – Hartshorne prezenta „argumentul categoriilor perfecțiunii, considerat a fi o primă variantă a sa referitoare la *argumentul ontologic*). Acest „argument global” trebuie privit ca un „cadru cumulativ” și se referă la o serie de argumente care încearcă să demonstreze existența lui Dumnezeu<sup>1</sup>.

David Pailin ajunge la concluzia că argumentul ontologic ne pune în cele din urmă pe toți în situația în care trebuie să alegem între un univers în mod necesar teist și un univers în mod necesar non-teist. Dacă luăm în considerare poziția lui Hartshorne, care a susținut că argumentele empirice nu pot stabili existența lui Dumnezeu și poziția lui Kant, care a susținut că argumentul cosmologic și cel teologic depind de argumentul ontologic, atunci argumentul cosmologic și cel teologic ne pot oferi răspunsul pentru una din cele două alternative spre care am fost atrași de argumentul ontologic. Acestea ar putea indica de ce este mai rațional să vedem universul drept teist mai degrabă decât non-teist<sup>2</sup>.

La o extremă există filosofi care „dezbracă” credința teistă de conținut intelectual, iar pe de altă parte, există filosofi care văd argumentul ontologic doar ca un *alt* argument deductiv și astfel lanțul argumentației este atât de puternic precum este cea mai slabă verigă. Unii ajung să considere argumentul onto-

<sup>1</sup> *Idem*, p. 1.

<sup>2</sup> David A. Pailin, „Some comments on Hartshorne's Presentation of the Ontological Argument”, în *Religious Studies*, vol. 4, nr. 1, 1968, p. 122.

logic o rugăciune extinsă și nu un efort intelectual care încearcă să demonstreze existența lui Dumnezeu iar alții consideră că majoritatea oamenilor nu pot fi convinși să creadă în Dumnezeu printr-un argument deductiv, a cărui caracter poate fi exprimat astfel: „îți convine bine, nu îți convine poți să pleci”. Daniel Dombrowski consideră că poziția lui Hartshorne se situează undeva între aceste extreme deoarece chiar dacă acesta încearcă să folosească raționalitatea pentru a justifica credința în Dumnezeu, nu este de părere că un singur argument, chiar și cel ontologic este suficient. Contrar poziției enunțate mai sus (*lanțul argumentației este atât de puternic precum este cea mai slabă verigă*), Hartshorne consideră că atunci când mai multe argumente se susțin reciproc, concluzia acestor argumente este de fapt, mai puternică. Se poate spune astfel că unii critici recenți ai argumentului ontologic au ignorat contextul global în care trebuie privit argumentul ontologic astfel încât slăbiciunea unui anumit argument ontologic poate fi compensată de forța altui argument în favoarea existenței lui Dumnezeu (cu precizarea că fiecare argument care este situat în acest „lanț”, trebuie să fie valid)<sup>1</sup>.

Dacă argumentul global este văzut ca un „cadru cumulativ”, atunci argumentele trebuie să formeze o rețea astfel încât fiecare argument susține și este susținut de celelalte argumente. Acest lucru nu implică faptul că argumentele nu pot funcționa independent unul de altul, dar cuprinse într-un „cadru cumulativ”, ele constituie un cadru și mai convingător pentru teismul neoclasic propus de Hartshorne<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Daniel Dombrowski, *op. cit.*, pp. 3-4.

<sup>2</sup> Donald Wayne Viney, *op. cit.*, 1985, p. 23.



Hartshorne admite că fiecare argument are punctele sale slabe, dar ele se „ajută” și se completează unul pe altul. Este de părere, în ceea ce privește argumentul ontologic, că cea mai slabă premisă a argumentului ontologic este premisa care afirmă „este posibil că Dumnezeu există”. În acest scop, celelalte argumente încearcă să arate că Dumnezeu, conceptul acestuia, este implicat în noțiuni fundamentale precum: ordine cosmică, cunoaștere sau frumusețe. Dacă aceste idei sunt indispensabile pentru o corectă înțelegere a lumii și dacă ele implică conceptul de Dumnezeu, atunci este posibil că Dumnezeu există. Argumentul ontologic, la rândul său, susține celelalte argumente prin caracterul său aprioric<sup>1</sup>.

Scopul neoclasicismului era de a depăși inadvertențele și contradicțiile teismului clasic și de a-și impune propriile concepții. Teismul clasic a avut susținători importanți precum Anselm Aquinas, Leibniz, Descartes sau Kant, iar esența teismului clasic o constituie negarea posibilității de dezvoltare și schimbare în ființa supremă. Lipsa unei astfel de posibilități de dezvoltare și schimbare duce la concluzia că Dumnezeu nu se poate schimba<sup>2</sup>.

Hartshorne propune, contrar punctelor esențiale ale teismului clasic, că Dumnezeu trebuie privit ca având această posibilitate și putere de a se dezvolta și de a se schimba. Cunoașterea lui Dumnezeu crește pe măsură ce viitorul devine prezent. Dumnezeul lui Hartshorne este un Dumnezeu „în ascensiune”<sup>3</sup>.

Charles Hartshorne poate fi considerat cel mai important susținător al argumentului ontologic în filosofia analitică, prin formalizarea cu succes a argumentului ontologic din pers-

<sup>1</sup> *Idem*, p. 25.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 27-28.

<sup>3</sup> Donald Wayne Viney, p. 35.

pectiva logicii modale și prin dezvoltarea teismului neoclasic – un cadru mai adecvat (în comparație cu teismul clasic) pentru susținerea *existenței necesare* a lui Dumnezeu.

George Goodwin consideră două contribuții ale lui Charles Hartshorne (și care sunt extrase din doctrina neoclasică a temporalității) ca fiind cele mai importante în cadrul discuțiilor contemporane asupra argumentului ontologic:

1. substituirea concepției clasice și monopolare asupra lui Dumnezeu cu înțelegerea di-polarității abstract – concret în Dumnezeu;
2. precizarea coextensivității între necesitatea *de re* și necesitatea *de dicto*<sup>1</sup>.

Alți filosofi au considerat că trebuie reținut și elogiat efortul lui Hartshorne de a realiza o analiză și o expunere corectă a conceptelor de „perfectiune” și „existență necesară” și distincția între existență și actualitate<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> George L. Goodwin, *op. cit.*, p. 219.

<sup>2</sup> Vezi David A. Pailin, *op. cit.*, p. 106.



## Concluzii

Argumentele privind existența lui Dumnezeu sunt numeroase și fiecare dintre ele se prezintă în diferite variante. Argumentul ontologic arată că putem deduce existența lui Dumnezeu pe baza definiției lui Dumnezeu. Argumentul ontologic este unic prin faptul că este în întregime *a priori* – este în întregime conceptual, fără a depinde în vre-un fel de observația empirică. Argumentul ontologic încearcă să arate că înțelegerea conceptului de Dumnezeu este suficientă pentru a înțelege că Dumnezeu există. În timp ce argumentele *a posteriori* pot fi respinse plecând de la irelevanța dovezilor empirice, criticile argumentului ontologic vizează, în special, aspecte de natură conceptuală.

În cazul lui Anselm, putem găsi în lucrarea *Proslogion* două argumente diferite în favoarea existenței lui Dumnezeu. Dacă în primul argument, cel reluat și criticat cu succes de majoritatea filosofilor, avem o comparație între care există în realitate și în minte și ceva care există doar în minte (acest ultim mod fiind considerat mai neînsemnat decât primul), în argumentul care azi este numit „argumentul puternic” avem o comparație între „acela a cărui nonexistență nu poate fi concepută” și „acela a cărui nonexistență poate fi concepută”, prima manieră de a exista implicând de fapt existența necesară. Argumentul ontologic din capitolul III al lucrării „*Proslogion*” a fost scos la lumină și analizat corespunzător de filosofi precum



Norman Malcolm și Charles Hartshorne, aceștia utilizând concepte ale logicii modale, prin punerea în prim-plan a existenței necesare. Aceste concepte care îmbogățesc acest argument, îl fac mai deosebit și mai greu de respins de către critici. Argumentul slab trebuie considerat un argument ușor de criticat, iar acest fapt a fost recunoscut și de către apărătorii argumentului ontologic. Anselm a reușit să arate că nonexistența trebuie exclusă atunci când ne referim la măreția supremă. „Principiul lui Anselm”, așa cum îl numește Hartshorne, arată incompatibilitatea dintre ființa perfectă și non-existență. Existența contingentă nu este compatibilă cu perfecțiunea.

În ceea ce îl privește pe Descartes, trebuie spus că între variantele sale și varianta anselmiană a argumentului ontologic există câteva deosebiri esențiale, cei mai mulți cercetătorii considerând că argumentul lui Descartes nu a avut ca sursă de inspirație argumentul anselmian. Descartes a fost nevoit, datorită criticilor primite din partea unor filosofi importanți ai vremii, să construiască un argument puternic în favoarea existenței lui Dumnezeu, prin răspunsurile date acestora. În ansamblu, se poate spune că Descartes nu a ajuns la nivelul lui Anselm în privința argumentului ontologic.

În centrul atacurilor împotriva argumentului ontologic s-a aflat conceptul de existență. Este sau nu existența o proprietate? Critica lui Kant la adresa argumentului ontologic vine chiar din această direcție. După filosoful german, existența nu este o proprietate reală. După Kant, existența nu poate funcționa ca predicat, ea nu poate aparține unui alt concept, fie și conceptului de ființă perfectă. Dacă existența nu este un predicat, ea nu poate aparține conceptului de Dumnezeu.

În celebrul pasaj din „Critica Rațiunii Pure”, în care critică argumentul ontologic, Kant realizează îndeosebi o critică asupra argumentului cartezian și doar indirect asupra argumentului pe care Anselm îl prezintă în capitolul II din lucrarea „Proslogion”. Critica sa nu afectează însă „argumentul puternic” pe care îl regăsim în capitolul III al aceleiași lucrări. În cazul „argumentului puternic”, problema nu se pune dacă existența contingentă ar putea fi extrasă din conceptul unui lucru, ci dacă „existența necesară” poate fi derivată din conceptul unic al perfecțiunii divine. Nu se poate respinge la fel de simplu acest argument plecând de la binecunoscuta afirmație „existența nu este un predicat real” deoarece acest argument face referire la existența necesară a lui Dumnezeu. Existența necesară poate fi considerată un predicat în propoziția „Dumnezeu are existență necesară”.

Critica lui Kant se bazează pe o analiză atentă a conceptului de existență, analiză ce a avut drept consecință deschiderea unui câmp amplu de dezbateri în filosofia ulterioară, în special în cea de factură analitică. Am urmărit două dintre contribuțiile fundamentale la problema existenței, care au afectat argumentul ontologic. În primul rând, Gottlob Frege susține că existența nu este o proprietate a obiectelor, ci este un concept de treapta a doua. În felul acesta, existența devine o proprietate, dar a unui alt concept. Teoria lui Frege are câteva consecințe importante asupra argumentului ontologic. Astfel, propoziții de genul „Dumnezeu există” sunt propoziții fără sens și, în consecință, ele nu pot fi concluzia unor argumente valide. Existența apare în concepția sa ca un concept de treapta a doua. Un alt reprezentant al filosofiei analitice care a adus o contribuție la înțelegerea argumentului ontologic pornind de la analiza concep-



tului de existență, este Bertrand Russell. Acesta consideră că expresia „Dumnezeu” funcționează ca o descripție, ca un substitut pentru: „ființa de o supremă perfecțiune” și încearcă să reformuleze argumentul ontologic pentru a-l invalida. Apoi, plecând de la ideea că orice numepropriu reprezintă o descripție deghizată, Russell înlocuiește numele „Dumnezeu” cu o descripție de genul celei folosite de Anselm: „acel ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput”. Potrivit teoriei descripțiilor, trebuie identificată o funcție propozițională care să înlocuiască această descripție, și în care există să apară drept cuantificator existențial. Frege și Russell au preluat și au criticat, continuându-l pe Kant, argumentul pe care Anselm îl prezintă în capitolul II din *Proslogion*. Argumentul bazat pe existența necesară a lui Dumnezeu nu este afectat de aceste critici.

Tratarea problemei existenței și, implicit, a argumentului ontologic din perspectiva logicii sub influența teoriei descripției a lui Russell și a teoriei fregeene a conceptelor a adus o lumină nouă în dezbaterile filosofice. Argumentul ontologic revine în centrul discuțiilor filosofice atunci când este tratat din perspectiva logicii modale. Argumentul ontologic modal se bazează pe logica modală în care se exprimă. Argumentele modale abordează problema existenței lui Dumnezeu în termeni de posibilitate și necesitate. Conceptul de existență este înlocuit cu cel de existență necesară. Despre necesitate și posibilitate se vorbește din perspectiva teoriei lumilor posibile. Astfel, ceva este posibil adevărat doar dacă este adevărat în cel puțin una din lumile posibile, și este necesar adevărat doar dacă este adevărat în oricare din lumile posibile. Ideea care stă la baza argumentelor modale este că, dacă Dumnezeu este o ființă necesară, atunci el există în orice lume posibilă. Chiar dacă putem identifica,

încă din epoca modernă, o variantă modală a argumentului ontologic la Leibniz, acest tip de argumente a beneficiat de atenția cuvenită abia începând cu secolul XX, prin contribuțiile unor filosofi precum Charles Hartshorne, Norman Malcolm și Alvin Plantinga. Deși, critică variantele propuse de Hartshorne și Malcolm, Plantinga propune o variantă modală a argumentului ontologic care se vrea a fi victorioasă. Cu toate acestea, după cum am văzut, nici varianta această nu este imună la critici.

Norman Malcolm și Charles Hartshorne au identificat „argumentul puternic” în lucrarea lui Anselm și au arătat că acesta poate fi considerat un argument modal care încearcă să arate că „Dumnezeu există cu necesitate”. În celebrul articol „Anselm's Ontological Argument”, Malcolm își expune propria reconstrucție, mărturisind totuși în final că cineva ar putea să accepte validitatea argumentului expus, dar s-ar putea arăta neîncrezător în premisele care stau la baza acestui argument. Pentru a întări aceste premise, Malcolm ar fi avut nevoie de perspectiva neoclasică de interpretare a existenței și actualității.

Plantinga pare în operele sale familiar cu opera lui Charles Hartshorne, dar nu este la fel de clar că ar fi conștient de teismul neoclasic propus de acesta. A dorit să ofere un argument ontologic victorios, dar, după cum am văzut, a primit critici importante plecând chiar de legile logicii modale și în special axioma  $S_5$  din logica modală, care susține că dacă o propoziție este posibil necesară, atunci aceasta este necesară. Argumentul său a fost de asemenea parodiat, iar Plantinga a recunoscut că pot fi făcute paralele cu argumentul său în favoarea existenței lui Dumnezeu. Cea mai mare contribuție a lui Plantinga în ceea ce privește argumentul ontologic a fost susținerea cu succes a modalităților *de re* în fața unor filosofi importanți precum Quine sau Kneale.



Ceea mai importantă cale de a nega faptul că existența necesară este un predicat este de a nega modalitățile *de re* precum a făcut Quine. Plantinga reușește cu succes să respingă argumentele lui Quine împotriva modalităților *de re*.

Obiecțiile care vizează modalitățile *de dicto* și modalitățile *de re* sunt comune în filosofia analitică actuală. Aceste obiecții au fost implicate sau cel puțin sugerate în ideile lui Hume care afirma că nici o afirmație existențială nu poate reprezenta un adevăr necesar. Cel mai simplu răspuns împotriva acestui tip de critici este că în cazul în care propoziția „Dumnezeu există” este adevărată în toate stările de lucruri, atunci aceea ființă, și anume Dumnezeu, există. În acest caz, modalitățile *de dicto* și *de re* coincid.

Contribuțiile lui Hartshorne în legătură cu argumentul ontologic pot fi sintetizate astfel:

- a arătat că există două argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu în capitolele II și III din lucrarea *Proslogion*, iar textul din capitolul III este mult mai valoros decât textul din capitolul II vorbind de „existența necesară” a lui Dumnezeu, și nu de „existență” pur și simplu;
- argumentul prezentat în capitolul III poate fi formalizat folosindu-ne de legile logicii modale în vederea unui argument valid;
- principiul lui Anselm este suficient pentru a discredita argumentele empirice și respingerile empirice;
- argumentul ontologic nu poate fi considerat suficient pentru a demonstra existența lui Dumnezeu; este nevoie de un argument cumulativ în care argumentul ontologic are rolul central;
- obiecțiile împotriva argumentului ontologic sunt cel mai bine înlăturate prin conceperea divinității în termenii teismului neoclasice.

Cel mai bine sunt încorporate aceste idei în reconstrucția argumentului ontologic pe care o oferă Charles Hartshorne. Acesta consideră că există trei posibilități în ceea ce privește existența lui Dumnezeu:

1. Dumnezeu există cu necesitate (adică în toate stările de lucruri).
2. Existența lui Dumnezeu este imposibilă (nu există în nici o stare de lucruri).
3. Dumnezeu există în mod contingent (există în anumite stări de lucruri dar nu în toate).

Din „principiul lui Anselm” (existența contingentă este incompatibilă cu perfecțiunea divină) este eliminată varianta existenței contingente a lui Dumnezeu, celelalte argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu ne arată că existența lui Dumnezeu nu este imposibilă, iar Dumnezeu există cu necesitate. Dacă Dumnezeu există cu necesitate, atunci Dumnezeu există. Acest lucru rezultă din principiul modal: *dacă este necesar că p, atunci p*. Este adevărat că variabila *p* este o variabilă propozițională și că principiul poate fi reformulat astfel: *dacă propoziția p este necesară atunci propoziția p este adevărată*. Totuși, dacă substituim propoziția „Dumnezeu există” pentru variabila *p*, putem obține un argument ontologic valid care arată că Dumnezeu există cu necesitate. Iar dacă Dumnezeu există cu necesitate, înseamnă că el există în toate stările de lucruri și prin urmare, aceea ființă, Dumnezeu există.

În ceea ce privește conceptul de existență și legătura cu argumentul ontologic putem spune că există patru perspective legate de existența lui Dumnezeu:

1. Dumnezeu există fără posibilitatea de a nu exista;
2. Dumnezeu eșuează în a exista fără posibilitatea de a exista;



3. Dumnezeu există cu posibilitatea de a nu exista;
4. Dumnezeu eșuează în a exista cu posibilitatea de a exista.

Anselm a reușit să elimine variantele 3 și 4 considerând că Dumnezeu, așa cum este prezentat în aceste variante, nu este la fel de mare precum Dumnezeu care există fără posibilitatea de a nu exista. Astfel, Anselm elimină argumentele empirice și respingerile empirice care afirmă că Dumnezeu trebuie să cadă sub una din cele două variante. Anselm susține că este mai bine să existe fără posibilitatea de a eșua în a exista, decât cu această posibilitate. Dacă Dumnezeu există, atunci el trebuie să existe cu necesitate. Singurele variante viabile par să fie 1 și 2, iar pentru a elimina varianta 2 trebuie să avem mai multe argumente decât argumentul ontologic. Avem nevoie de un argument global sau un argument „cumulativ”.

Argumentul „cumulativ” are în centrul său argumentul ontologic, iar celelalte argumente depind de acesta. Argumentul ontologic este foarte important, el reușind să elimine ateismul și teismul empiric și să ne aducă în fața perspectivei de a considera existența lui Dumnezeu logic necesară sau logic imposibilă. Prin „principiul lui Anselm”, s-a arătat că existența contingentă nu este compatibilă cu perfecțiunea, acest aspect fiind repetat în filosofia analitică de filosofi precum Norman Malcolm, J.N. Findlay sau Charles Hartshorne. Slăbiciunea argumentului ontologic care rămâne să fie întărită în cadrul acestui argument cumulativ stă în asumția că este posibil ca o ființă logic necesară să existe – această asumție constituind de fapt, una din premisele argumentelor modale. Aici celelalte argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu au rolul de a sprijini argumentul ontologic: argumentul cosmologic ne ajută să vedem că ființa absolută poate fi concepută, argumentul moral ne ajută să vedem absurditatea implicată în enunțul „Dumnezeu există”, iar

celelalte argumente încearcă să arate că Dumnezeu este omnipotent și omniscient.

Este un punct comun în rândul filosofilor că argumentul ontologic reformulat din perspectiva logicii modale este un argument valid. Sunt criticate premisele care stau la baza acestui argument, adevărul acestor premise. Luat independent, argumentul ontologic nu este suficient pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, dar este cel mai important pas pentru realizarea acestei sarcini. Acest argument ne arată că putem trage două concluzii raționale atunci când ne raportăm la ființa perfectă: existența sa trebuie considerată necesară sau imposibilă. Contingența trebuie eliminată deoarece este incompatibilă cu statul ființei perfecte. Celelalte argumente teiste ne pot ajuta în alegerea unei variante, iar teismul neoclasic ne oferă un cadru adecvat prin care să ne raportăm la Dumnezeu, în cazul în care am optat pentru prima variantă.



## Bibliografie

- Adams, Robert, Merrihew, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, New York, 1994.
- Allen, R. E., *The Ontological Argument*, *Philosophical Review*, vol. 70, nr. 1, 1961.
- Anselm din Canterbury, *Monologion*, traducerea cu note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998.
- Anselm din Canterbury, *Proslogion*, traducere de Gheorghe Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1997.
- Aquino, Thoma de, *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, traducere de Găleşanu Paul și Sterpu Gheorghe, Editura Științifică, București, 2000.
- Asmus, V.F., *Descartes*, Editura Științifică, București, 1958.
- Asmus, V.F., *Filosofia lui Immanuel Kant*, Editura Politică, București, 1958. Barnes, J., *The Ontological argument*, MacMillan, Londra, 1972.
- Baumgarten, Alexander, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iași, 2003.
- Baumgarten, Alexander, „Sursele neoplatonice ale argumentului anselmian”, în Ion Tănăsescu (editor), *Argumentul ontologic. Aspecte tradiționale și interpretări moderne*, Editura Pelican, Giurgiu, 2004.
- Bălan, Marin, „De ce a respins Thoma D'Aquino argumentul lui Anselm?”, în Ion Tănăsescu (editor), *Argumentul ontologic*.



## Indice de nume

### A

Adămuț, Anton / 70  
al-Kindi / 47  
al-Ghazali / 47  
Allen, R. / 160, 177-178, 281  
Almond, Paul / 201-202  
Alston, William / 99-100  
Anderson, Anthony C. / 149-150  
Anselm din Canterbury (Sfântul) / 59-61, 69, 74-75, 281  
Augustin (Sfântul) / 28, 43  
Aristotel / 43, 183, 216-218  
Arnauld, Antoine / 90  
Ayer, A. J. / 105

### B

Barth, Karl / 58  
Baumgarten, Alexander / 60, 62, 64-65, 69-70, 73-74, 77-78, 81, 97, 98, 100, 103-105, 108, 1073, 281  
Boethius / 69  
Borges, Maria de Lourdes / 107

### C

Carnap, Rudolf / 105  
Caterus, Johannes / 88-89  
Copleston, Frederick / 139-141  
Craig, William Lane / 47-48, 282  
Cudworth, Ralph / 145

### D

D'Aquino, Toma / 28, 38-39, 43-46, 48, 78-79, 145, 183, 281, 284  
d'Auvergne, Guillaume / 71  
Deac, Ion / 63-64, 71, 81-82, 84, 89, 282  
Descartes, Rene / 57, 59, 72, 80-93, 97, 108, 137, 141, 143, 145, 147, 268, 272, 281-283, 285-286  
Dombrowski, Daniel / 58-59, 79, 87, 93, 102, 162, 165, 167-171, 175, 195, 251, 254-255, 257-260, 262, 264, 267, 283  
Doupre, Louis / 99



Duns, Scot / 71, 79

## F

Findlay, J.N. / 161, 176-177, 225-226, 244-249, 278

Flew, Anthony / 26, 31, 283

Frege, Gottlob / 19, 64, 101, 105, 112-123, 136-138, 179, 173-274, 283, 286, 289

## G

Gassendi, Pierre / 88, 91-93, 169

Gaunilon / 66, 71-78, 145, 164, 169-170, 283

Geisler, Norman / 25, 28-36, 41, 51-52, 54-55, 73-74, 78-78, 81, 91, 283

Gilson, Etienne / 39, 43, 61, 76, 81, 284

Godel, Kurt / 149-151

Goodman, N. / 107

Goodwin, George / 189-191, 250-251, 256, 258, 269, 284

## H

Hartshorne, Charles / 20, 41-42, 49-50, 53, 75, 110, 143, 145, 151, 155, 157, 161, 165-166, 169-170-171, 176, 178, 193, 195, 208-246, 248-253, 256-269, 272, 275-278, 282, 284-285, 287-288

Hegel, G. W. F. / 72, 103-104, 107, 141, 285

Hick, John / 26-27, 138, 161-162, 182, 244, 263, 264, 285

Himma, Kenneth Einar / 172, 203-204, 285

Hintikka, Jaakko / 105-106

Holopainen, Toivo J. / 69-70, 285

Hubbeling, Hubertus / 244, 249, 252-253

Hume, David / 38, 99, 101, 110, 237, 253, 276, 285

## K

Kant, Immanuel / 19, 32-35, 44, 49, 51-52, 57, 65, 72, 78, 80-81, 84, 86, 92, 95-113, 123, 136-138, 145, 147, 152-154, 169, 171, 174, 177, 210, 218, 232, 237, 246-247, 253, 266, 268, 272-274, 285

Kaufmann, Walter / 29-30

Kerry, Benno / 114

Kierkegaard, Søren / 28

Kneale, William / 186-189, 195, 275

Kripke, Saul / 130, 180-181, 189-190, 233, 253

## L

Leibniz, Gottfried Wilhelm / 19, 47-48, 72, 79, 80-81, 85, 105, 141, 143, 145-149, 151-154, 160, 189, 208, 259, 268, 275, 281, 283, 285

Lewis, C.S. / 53

Lewis, David / 143-144, 162-163, 285

## M

Malcolm, Norman / 19-20, 143, 161, 165, 169, 172-178, 192-193, 195, 208, 211, 225, 232, 244-245, 272, 275, 278

McGinn, Colin / 115, 126, 134, 138-139, 181, 286

Mendelsohn, Richard / 120, 137, 286

Mill, John Stuart / 139

Miroiu, Adrian / 68, 79, 81, 87, 97-98, 106-108, 112-113, 117-119, 134-135, 146, 153, 186, 286-287

Moore, G.E. / 136, 287

## N

Newton, Isaac / 160

Niță, Adrian / 39, 105-106, 115, 152-154, 284, 287

Nowlin, B.G. / 264-265

## O

Oppy, Graham / 88, 120, 130, 150-151, 163-166, 205-207, 244, 249, 253-255, 257-260, 262, 283, 287

## P

Pailin, David / 111, 171, 220, 227, 229, 266, 269, 287

Palmer, Michael / 58, 67, 76, 103, 109, 133, 137, 177, 247-248, 287

Pascal, Blaise / 28

Pythagoras / 29

Plantinga, Alvin / 19, 75-76, 100, 105, 143, 157, 159-160, 173, 176, 178-185, 187, 189, 191-198, 200-209, 232-233, 249, 251, 255, 259, 275-276, 287-288

Platon / 43, 58-59, 179, 218, 228

Prescott, Johnson / 58

Purtil, R.L. / 166-167, 232-233, 264-265

## Q

Quine, W.V. / 153, 184-185, 188-190, 195, 275-276

## R

Rashdall, Hastings / 52-53

Russell, Bertrand / 19, 41, 54, 101, 105, 112-113, 121, 123-142, 146-147, 149, 179, 246, 274, 284, 286, 288-289

## S

Schopenhauer, Arthur / 105

Seneca / 68-69

Shields, George / 253

Smart, J.J. / 31, 136, 288



Spinoza, Baruch / 141, 151,  
217, 218  
Sobel, Howard / 149  
Sorley, W.R. / 53  
Strawson, P. F. / 107, 121, 124  
Swinburne, Richard / 27, 289

**T**

Truebold, Elton / 53

**W**

Weber, Alfred / 75  
Whithead, Alfred / 214, 216,  
218, 251, 284  
William, James / 23-24, 285  
Wittgenstein, Ludwig / 32-33,  
289  
Wolf, Christian / 98

**Abstract**

The ontological argument is in a tide relation with the philosophical problem of the existence. The nucleus of this paper is given by the relation between the ontological argument and the problem of existence, with the new disputes in the analytic philosophy, in general, and with its reevaluations from the perspective of modal logic and the theory of possible worlds.

In the center of the attacks against the ontological argument is the concept of existence. It is or it is not the existence a property? Kant's critique of the ontological argument comes exactly from this direction. In his opinion, the existence is not a real property. Kant's objection is addressed to the premise which upholds that a being which exists as an idea in the mind and also in reality is greater than a being which exists only in mind. It results that the existence is a property which makes the things that possess it greater than those who don't. But, as Kant argues, the existence cannot function as a predicate, it could not belong to another concept, not even to the concept of a perfect being. Therefore, if the existence could not function as a predicate, it could not belong to the concept of God.

In Anselm's *Proslogion* we can find two arguments in favor of God's existence. If in the first argument, successfully criticized by many philosophers, we have to compare something which exists in reality and in the mind with something that



exists only in the mind, in the nowadays "the strong argument" we have a comparison between "that which his nonexistence could not be conceived" and "that which his nonexistence could be conceived", the first manner of existing being the necessary existence. The ontological argument from the third chapter of Proslogion was put in a favorable light and analyzed by philosophers like Norman Malcolm and Charles Hartshorne, through modal logic concepts (which refer to necessary existence), which enrich this argument and make it more difficult to be rejected. Anselm manages to show that the nonexistence must be excluded from a divine perfect being. The critique of Kant does not affect the argument from the third chapter of Proslogion, because this argument had not fallen after Kant's critique; because the predicate required here is the modality of existence.

Norman Malcolm produces through the article "Anselm's ontological argument" a return of the discussions about the ontological argument. Anselm has demonstrated that the notions "contingent existence" and "contingent nonexistence" cannot be applied to God. His existence has to be either logically necessary or logically impossible.

The problem of God's existence is treated in modal logic in terms of possibility and necessity. The concept of "existence" is replaced by the concept of "necessary existence". About possibility and necessity is talked from the perspective of the possible worlds. In this way, something is possibly true if it is true in at least one possible world and is necessarily true if it is true in all possible worlds. The central idea about God's existence is that if God is a necessary being He exists in any possible worlds. Even if we could identify a modal variant of the ontological argument in Leibniz's work, this sort of argument has gained proper attention just in the 20th century due to

philosophers such as Norman Malcolm, Alvin Plantinga or Charles Hartshorne.

The most important systems in modal logic are the  $S_4$  and  $S_5$  systems. The most simple is T modal system, and this one, enriched with certain axioms reaches up to  $S_4$  and  $S_5$  system. In this way there appear in systems like  $S_4$  or  $S_5$  different axioms which show us that in case of a variable A is necessary, than it is necessary for A to be necessary and also if a variable A is possible than it is necessary for A to be to be possible. It is the same for A being necessary only if it is possible for A to be necessary.

Even if Plantinga thinks that he succeeded in reformulating a solid version of the ontological argument, many philosophers doubt it and they tried to bring arguments against this view. There are also philosophers who defend Plantinga's argument, showing that the argument is valid or rejecting the arguments brought against Plantinga's argument. The most important aspect of Plantinga's argument is the modal system which stands as the basis of his reconstruction. This is exactly the point in which the most critics gathered because they don't criticize the way the conclusion is extract from the premises, but they criticize some important aspects of modal logic.

It can be said that the most important moments in the history of the ontological argument are Anselm's ontological arguments, Kant's critique and the recent contributions of philosophers like Charles Hartshorne, Norman Malcolm or Alvin Plantinga. Charles Hartshorne was the first to give a valid version of the ontological argument, based on the modal logic, in "Logic of Perfection".

The argument proposed by Hartshorne is valid and this fact is also recognized by other philosophers. The problem



appears with the argument's premises which are considered at least "controversial". The most difficult point to be justified in the hole argument seems the seventh premise about "logic possibility". This point can be strengthened through other theistic proves. Kant sustained in the "Critique of pure reason" that all the other arguments rely on the success of the ontological argument. What the other arguments need is the exclusion of contingency from perfection.

Relating the concept of existence with the ontological argument, we could say that there are four perspectives about God's existence:

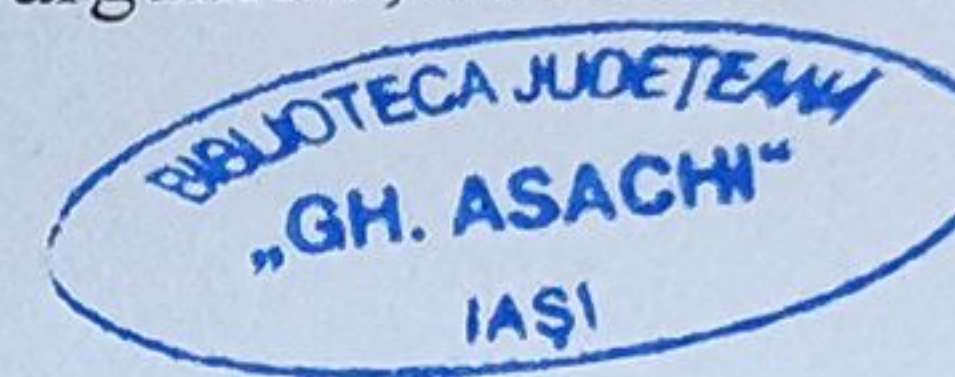
1. God exists without the possibility of not existing.
2. God fails in existing without the possibility of existing.
3. God exists with the possibility of not existing.
4. God fails in existing with the possibility of existing.

Anselm manages to remove possibilities 3 and 4 showing that the God implied there is not as great as the God which exists without the possibility of not existing. In this way Anselm rejects the empirical arguments and the counter-arguments upholding that it is better to exist without the possibility of failing to exist than with this possibility. If God exists He has to exist with necessity. The only possibilities left are 1 and 2, but in order to reject 2 we have to appeal at other theistic arguments. In Hartshorne's considerations, to exist means to be somehow actualized, but that "somehow" cannot be extract from reason – we need the other arguments in favor of God's existence to show that God's existence is logic possible. We need an global or cumulative argument.

Nowadays it is a common point among philosophers that the ontological argument reformulated is a valid argument,

this being one of the major tasks of the present paper. We have also set ourselves to see if we can talk about a perspective which to remove successfully the critics that have appeared without a try and this perspective we have identified in the neoclassical theism proposed by Charles Hartshorne. What can be criticized here are the premises that can be found on the basis of this argument, the truth of this premises. The ontological argument is not sufficient enough to demonstrate God's existence but is the most important step for accomplishing this task.

**Keywords:** God, existence, necessary existence, ontological argument, neoclassical theism







Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013  
Proiectul Societatea Bazată pe Cunoaștere - cercetări, debateri, perspective POSDRU /89/1.5/S/56815  
Editori Academia Română (Filiala Iași) și Institutul European  
Februarie 2013

Conținutul acestui material nu reprezintă în mod obligatoriu poziția oficială  
a Uniunii Europene sau a Guvernului României

[www.proiectsbc.ro](http://www.proiectsbc.ro) | email: [proiect.sbc\\_secretariat@yahoo.com](mailto:proiect.sbc_secretariat@yahoo.com)

Volumul a fost editat în cadrul proiectului  
*Societatea Bazată pe Cunoaștere: cercetări, debateri, perspective* POSDRU /89/1.5/S/56815,  
cofinanțat din Fondul Social European  
prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.  
**INVESTEȘTE IN OAMENI!**

This title was edited within The Knowledge Based Society Project  
supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD),  
financed from the European Social Fund and by the Romanian Government  
under the contract number POSDRU /89/1.5/S/56815.  
**INVEST IN PEOPLE!**

The content of these materials does not necessarily represent  
the official position of the European Union and the Romanian Government.

ISBN 978-973-611-946-0



[www.euroinst.ro](http://www.euroinst.ro)



**INSTITUTUL EUROPEAN**





# MIRCEA VULCĂNESCU

PENTRU O NOUĂ  
SPIRITUALITATE  
FILOSOFICĂ



Dimensiunea  
românească  
a existenței  
(vol.1)

69  
U.6



Coperta de DANIEL NICOLESCU

ACȚIUNEA ÎN FILOSOFIA ROMÂNĂ  
DE LA 1945 LA PREZENT

PENTRU O NOUĂ  
SPIRITUALITATE  
FILOSOFICĂ

DIMENSIUNEA ROMÂNEASCĂ A EXISTENȚEI

1

Cuvânt înainte  
de  
CONSTANTIN NOICA



681.381

Editura Eminescu  
1996

Selecția textelor, note și comentarii  
de  
MARIN DIACONU și ZAHARIA BALICA



## AMINTIRI DESPRE MIRCEA VULCĂNESCU

L-am ascultat întâia dată în iarna 1928-29, la A.S.C.R.\* (Cred că am spus bine „l-am ascultat”, în loc de „l-am cunoscut”.) Când am ieșit de acolo cu prietenul A. Acterian, care mă îndemnase să viu spre a vedea un om deosebit, era și alceva decât omul deosebit care ne copleșise pe amândoi. Un om, fie și deosebit, are un contur și o măsură. El n-avea măsură. Își spunea gândul — atunci despre câte un Părinte al Bisericii — și, în clipa când vroia să se oprească, venea ceva de dindăritul gândului. Nu atât torentul de cunoștințe și gânduri era copleșitor, nu atât revărsarea, cât izvorul. Ceva din neștutul spiritului nu înceta să se reface. M-a izbit de la început acest adevăr din el, mai adânc decât el, și nu am întâlnit pe nimeni în viață cu atât de mult rest ca Mircea Vulcănescu.

În primele rânduri când l-am reîntâlnit, am fost surprins să văd că nu șovăie să stea îndelung de vorbă cu noi, atât de tineri și necopi cum eram. Era ca și cum ar fi avut nevoie de sollicitarea noastră. În realitate, nu reprezentam o sollicitare pentru el, ci eram un pretext. Avea nevoie de alții. Am simțit-o ca o slăbiciune a sa, și poate că așa era. Trebuia să scoată la lumină, din zăcămintele ființei sale, tot ce era îngropat acolo. Nu știa nici el care-i gândul de dindăritul lui, cu atâtea lucruri învățate, altele doar presimțite, altele născocite pe loc. Avea ceva din ceea ce spunea Guicciardini despre Savonarola: când vorbea filosofie, părea că se naște din el. Despre aproape orice vorbea Mircea Vulcănescu, îți dădea sentimentul că se naște din el. Poate că vroia și el, cultivându-ne spre uimirea noastră, să știe ce știa. Dar teribil de mult îi plăcuse o vorbă a lui Nae Ionescu la examenul său. Profesorul îi dăduse bilă albă fără să-l asculte. Mircea insistase: — „Vreau să mă ascultați. — Dar de ce să te ascult?, îl întrebase profesorul. — Ca să văd ce știu, răspunsese Mircea. — Tocmai de aia nu te ascult, ca să nu-ți închipui că știi ceva”, replicase Nae.

Nu-și închipuia că știe ceva, și totuși știa. Dacă nu știa tot, putea ști, ca Pascal. (Într-un rând ne spunea că s-a desfatat o clipă cu matematicile, și cred că desfatare era.) Am admirat întotdeauna în Pascal genul absolut, pe care l-am definit, după el, prin trei virtuți: să înțelegi ce vrei; să îți minte ce vrei (cum spunea Pascal către sora

\* A.S.C.R. = Asociația Studenților Creștini din România; vezi și prefața noastră (M.D.).



sa); să exprimi ce vrei. Mi s-a părut căcîcodată că Mircea Vulcănescu era din alături acesta.

Ceea ce totuși îl trăgea în jos din absolutul său era și ceea ce îl trăgea într-o binefacere pentru alții: capacitatea sa de a renunța la creativitatea activă pentru o formă de creativitate reactivă. Nu numai că-și putea obține gândul său — deși din păcate nu avea întotdeauna pietatea ultimă față de sine —, dar îl obținea pe al altora. „Sărea în ajutor”, uitându-se pe sine, ori de cîte ori vedea în jurul său o împotmolire. Era ca în legenda siciliană a tinereții fără bătrînețe, singura ce seamănă cu basmul românesc: tînărul sortiți vieții fără de moarte întru zărie mai mult de un ceas, cît i se îngăduise, pe pămînt, spre a da ajutor unora al căror car se împotmolise.

Era chiar ceva uluitor și dezarmant pentru fiecare dintre noi: știa mai bine decît noi, uneori, ceea ce credeam că putem socoti problema noastră. Când Sănduc Dragomir i-a dat o pagină în legătură cu problema „ogîndirii”, Mircea i-a răspuns a doua zi cu cinci pagini în care învîlvia problema în toate felurile. Când Gusti i-a cerut să scrie despre el în anuarul „Arhiva [pentru Știința și Reforma] Socială”, a scris un studiu, Sistemul domnului Gusti, care l-a făcut pe acesta, pare-se, să exclame candid în fața altora: „Am sistem! Am sistem!”. Despre Nae Ionescu a scris o întreagă carte, tulburătoare la culme (mă tem că manuscrisul s-a pierdut), despre care, în clipa cînd ne-a citit-o, mi-am spus că l-ar fi mirat și poate pus în ordine pe Nae însuși, dacă se mai putea reface din incredibila lui descumpănire. Iar despre mine însumi, cînd mi-am făcut casa de la Andronache, a spus: „Dinu și-a adunat prietenii să construască împreună o casă”, adică exact ceea ce, nemărturisit, visasem.

Cîta căcîcodată vorba aceluiași Nae: „Ne plăcea să vedem un om cîzînd”. Dar lui însuși îi plăcea, dimpotrivă, să vadă oameni și situații încheindu-se. Era cel mai extraordinar autor de proiecte. (Despre proiectul economic pentru Estul Europei trimis Președintelui Masaryk al Cehoslovaciei, acesta avea să scrie Elenei Văcărescu: „Il a des traits de génie”). Putea la fel de bine să facă un proiect de grădînă, de Stat, de joc, de Institut sau de ofensivă militară (a și scris un studiu excelent despre războiul din 1916). Dar pentru că nici oamenii mari, nici cei mici nu aveau consistență, cum n-aveau situațiile din jurul său, le-o dădea el, oricăreia. Îi plăcea tot și se bucura de toate, pentru că era în situația de-a investi cu sens totul. Nu se plătește o atît de bună înțîlnire cu lumea?

Nimeni nu s-a bucurat ca el de „Criterion”, gruparea sortită să dureze numai doi ani, a generației tinere. Tot ce se făcea acolo era lucrul făcut plus Mircea Vulcănescu. Comentariul său, în orele de cafea, după înțîlniri și conferințe, era de fiecare dată mai interesant decît ce se făcuse. În fapt, era ca un nou simpozion ținut de Mircea sigur, cu vocile sale mai multe suprapuse ca pe registrele unei orgi. Dar deși putea fi el însuși un simpozion, nu se grăbea să ia parte activă la toate și nici măcar nu se prefera. La un simpozion despre Husserl a avut modestia să citească el filele lui Ionel Gherca, care era prea timid spre a apărea în fața publicului. Dar le-a citit atât de bine, nuanțînd cu atîta meșteșug gândurile rafinate ale autorului, încît a entuziasmat sala, ceea ce cu siguranță Gherca nu ar fi reușit. Pe Emil Cioran, cu Pe

culturile dispersate, el a fost cel dinții care să-l imbrîțișeze, intuind extraordinara promisiune a tînărului urdelean de 21 de ani, care-și lăra existența prin cămine studențești și încerca să zgâlțîie din temelii lumea bunului Dumnezeu. De altfel, tot Cioran era cel mai bun partener de discuții prin cafenele. Pe Eugen Ionescu, care era pe punctul să nu capete premiul scriitorilor tineri, deoarece „les bienpensants” se opuneau, el l-a susținut și explicat atât de bine printr-un memoriu (care s-a păstrat), încît a trebuit să fie premiat.

Era inima și temeiul în grupul ce-și spunea „generația tînără”, deși se manifesta în public cel mai puțin. Dacă Mircea Eliade era socotit „șeful” generației (dinainte de abdicarea ei de la pură cultură și pierderea în dezbinarea politică), Mircea Vulcănescu era cel care o legătura în adînc, așa cum a făcut-o în conferința despre generația tînără, ținută ca purtător de cuvînt al ei împreună cu Mihail Manolescu, omul politic matur și doritor poate s-o anexeze politic. Când, puțin după aceea, Paul Morand a vizitat București, despre care a și scris o carte, tînărul care avea să-i facă o impresie deosebită, cum o scrie în cartea sa, era tocmai el. Cu toții l-am fi ales pe el să ne reprezinte nu numai în fața generațiilor vechi sau a străinilor, dar și în fața oricărei instanțe și a Marelui Străin. Gîndindu-mă că l-aș alege pe Goethe să ne reprezinte, ca un Noe al timpurilor mai noi, înaintea bunului Dumnezeu, avea să-mi treacă prin minte și chipul lui Mircea Vulcănescu. Avea ceva de Noe în el. Ar fi știut să umple cum trebuie o arcă.

Cu toate acestea, nu rămănea ancorat în absolut. Dacă unii oameni politici voiau să ne anexeze (îmi amintesc de o masă dată la restaurantul Enescu de Octavian Goga tinerilor, cu gândul de a-i atrage, masă în timpul căreia toți cei 25-30 de tineri, cîți eram, l-am lăsat pe Mircea Vulcănescu să poarte dialogul, căci îl purta strălucit), sau dacă politicul avea să destrame acea grupare, născută, firește, din dorința de afirmare și poate chiar din ambiția unor oameni tineri, dar degrabă transformată într-o splendidă gratuitate a vieții noastre publice sub semnul culturii, totuși nu politicul îl făcea pe Mircea Vulcănescu să coboare din eterul culturii și al speculației ultime, pentru care el avea vocație de teolog în același timp augustinian, tomist și bizantin, ci un impuls care mi s-a părut multă vreme de neînțeles la el, de neacceptat și numai admirabil pe linie de smerenie și supunere: impulsul de a sluji. Nu numai capacitatea sa de a intra în gândul altora și de a-l salva îl trimitea în afară (n-avea creație proprie?, începeam să mă întreb), ci și convingerea că suntem datorți țării mai puțin cu afirmații personale, oricît de strălucite, cît cu o bună administrație.

Am fost uluit să văd că un om ca el, care ar fi putut face orice în cultura superioară angajată (Gusti și l-ar fi dorit succesori la catedră, așa cum ne-a spus-o singur, mai tîrziu) sau în cultura superioară liberă, se lăsa prins de administrativ și slujea, în sectorul acela economic atît de absorbant, de o parte, și de orb, pe de alta, față de tot ce este cultură gratuită. Cred că nu și-a dat doctoratul în filosofie, mulțumindu-se cu cel în drept și economie, tocmai spre a nu fi ispitit să trădeze administrativul. Mă întrebam iarăși dacă n-o face din slăbiciune; căci așa cum este mai ușor să deșănșezi gîndul altuia decît să-ți l trezești și să-l hrănești pe al tău, putea fi un fel



de angajare pe linia de mai mică rezistență și aceasta de-a sluiji, în loc de a te inventa și a inventa.

Dar Mircea Vulcănescu știa să prezinte cu atât mai cuceritor lucrurile, cu cât ele îl dezmințeau pe el, în primul rând. Eram vreo 10 tineri într-o după-amiază la el, în Popa Soare, și discutam ce anume trebuie să facem. Cultură, spunea Mircea Eliade, Dan Botta și cu mine. Toți ceilalți, între care îmi amintesc pe Georgescu-Roegen, Pichi Pogoneanu, Costel Enescu și alții, care cedaseră de pe atunci administrativului, unii poate pentru că nu-și simțeau o chemare culturală, susțineau că trebuie să dăm țării o bună pătură de funcționari superiori. Când îl ascultam pe Mircea Vulcănescu susținând aceasta, mi-era aproape rușine că intrasem adânc în ne-trebnicia culturală. Mai târziu, pe când ajunsese (doar) subsecretar la Finanțe, avea să ne spună fără prefăcută smerenie: „Bunicul meu a fost agent fiscal la țară, tatăl meu a ajuns secretar general la Finanțe, eu am urcat până la treapta de subsecretar de Stat”. Crește lentă.

Se supunea, asadar, și era ca și de necrezut că o natură de formatul acesta consimțea. Avea titanism în el, dar un titanism blajin. Să nu fi avut creativitate? mă întrebam încă o dată. În orice caz, nu stătea sub blestemul unei idei creatoare, sub îngustimea ei. Nu-i plăcea — printre puținele lucruri care nu-i plăceau — un Hegel, poate tocmai pentru că acesta se restrângea în jurul unei idei. Dar simțeam că trebuie să fie ceva mai adânc în el, aș spune o dezordine mai mare și mai pozitivă decât o simplă lipsă, cea care îl ducea la supunere, poate și la credință. Mi se părea, și abia îndăzneam să mi-o spun, că se supunea ordinii date pentru că îl încercase, ca pe puțini alții, marca dezordine a omului. De aceea putea pleda pentru Cioran și pentru Eugen Ionescu — sau, pe un alt plan, pentru Léon Bloy și Charles Peguy, deși îi dezmințea pe toți în faptă. Dar când îi evoca la Paris, la un restaurant bun, pe ultimii doi, în compania lui Cioran și într-o convorbire mai scilicitoare de amândouă părțile decât tot ce mi-ar fi oferit intelectualitatea franceză, știam că nici o dezordine a profesorilor nu cîntărește pentru el o piatră din Parisul sau Versailles-ul inimii sale. În Parisul revoluționar Mircea Vulcănescu ar fi asaltat toate Bastiliile, dar ar fi apărut, ca ambasadorul suedez, reginele și palatele lor.

Până în ceasul când aveam să înțeleg natura excepțională a dezordinii sale, vedeam că trec anii și el nu intră în ordine pe măsura sa adevărată. Făcea desigur, la *Oficiul de Studii al Ministerului Economiei*, rapoarte „geniale”, pe care însă mă înțreb dacă oamenii le luau în serios măcar cât președintele Masaryk; aveam din când în când ecouri de la neobișnuitul seminar de etică pe care-l ținea, ca modest asistent, pe lângă catedra lui Gusti; ne urmărea și ne judeca prietenește pe toți (romanele lui Eliade, poeziile lui Dan Botta, traduceriile mele filosofice, unde-mi găsea nu numai greșeli, dar și întorsături „franceze” de vorbire); era o mare prezență printre noi, dar undeva și o dureroasă absență, sau mai degrabă o evaziune. Și totuși, ce impresionant devenea, asimila, se maturiza în toate, netrădând nimic din sărăcirea treplată a celor ce trăiesc din reușitele timpurii. Cu excepția creației, totul sporea în fința sa spirituală. Merita să trăiești ca să fii Eckermann-ul unui om ca acesta. Când l-am regăsit pe Nae, după întoarcerea lui din recluziune, și mergeam lumile scara la el la

cină, cu Mircea Eliade, părintele Alecu Popescu, Costică Floru și Virgil Bogdan, discuția era purtată de Mircea Vulcănescu, iar noi toți, inclusiv profesorul, mai stins acum, eram figuranți terțiți.

Din strania împlerire pe care o simțeam înfința sa între libertatea ultimă și supunere, între infidelitatea prin idee și fidelitatea prin consimțire, se năștea ceva incomparabil: un fel de dans al spiritului. În ziua înmormântării lui Nae, în casa lui Eliade, unde ne adunaserăm toți cei apropiați, căroa nedreptatea morții timpurii ni se părea cu atât mai revoltătoare cu cât știam bine că profesorul nu-și dăduse măsura nici în cultură, nici în viața publică, ne-am trezit dintr-o dată înscenajii de amintirile lui Mircea Vulcănescu despre el, cu scene ca aceea a examenului la care nu vroise să-l asculte. Nu suferea și el? Poate suferea mai mult, căci era dintre cei, ca Eliade și Floru, a căror imagine despre Nae, ca profesor și om, dată din anii socialismului pur ai profesorului. Dar transfigura totul, sub grația evocării. Era un adevărat dans al spiritului, și dans la propriu avea să fie când Cella Delavrancea ne-a chemat, ca foști elevi ai pretenului dânsel, să ne cânte la pian un Preludiu de Bach în care i se părea că vede portretul lui Nae. Mircea s-a ridicat din fotoliu, la capătul execuției, și a spus: „Poate că nu trebuie cântat așa, ci mai degrabă așa” — începând, cu neverosimila grație a trupului său de peste o sută de kilograme, să schițeze un dans care, în clipa aceea, ni s-a părut că interpretează pe Bach mai bine decât orice pianist.

În anii ce au urmat, care erau și anii războiului, mi-a fost dat să mă apropiu cu adevărat de el. Făcusem, sub patronajul său, o asociație filosofică la care se țineau zi de zi seminarii sau lecții de gracă, și simțeam că el suferă să stea în Minister, în loc să discute la nesfârșit cu noi. În cele două numere din „Izvoare de filosofie”, anuarul să discute la nesfârșit cu noi. În cele două numere din „Izvoare de filosofie”, anuarul asociației, el era cel care dădea, alături de postumele lui Nae, contribuția originală. A publicat în primul număr studiul despre augustinism și tomism. Două tipuri de filosofie medievală (datat plin de fantezie: 1927-1942), din care desprindem cu interes cât spiriti scolaric bun era în omul acesta al marii dezordini; apoi, în al doilea volum, a publicat admirabilul studiu-conferință *Dimensiunea românească*. Existenței, fără lecția căruia, poate, n-aș fi scris micodată *Rostirea românească*. Începeam să edităm cursurile lui Nae, iar în timp ce eu mă grăbeam să le public pe toate 14 așa cum erau, el ne reținea, pe C. Floru și pe mine, în lungi ședințe serale, cântărind fiecare cuvânt al celor patru cursuri ce aveau să fie editate. Nu pot uita bucuria cu care ne-a dovedit într-o ședință, pe la orele 2 noaptea, că în loc de „lumină” trebuie să fi fost în lecție „lumină”. Meritau oare cursurile — ținute liber, necerzute niciodată și editate în general atât de corect de D. C. Amzăr — o atență filologică de text? Mircea Vulcănescu nu-și punea problema: dacă făceam un lucru, trebuia să-l facem bine, chiar dacă risca să rămână incomplet, cum a și rămas. Eram ca teologii din Bizanț în preajma căderii, dar ferroarea și acuratețea lui ne făceau să uităm că suntem sub vremi. La capătul lui '42, când începea să fie limpede totul pe linie istorică, ne-a comunicat că i-au rămas în buget 6 milioane lei disponibili și că se gândeste să propună înființarea unui Institut de cercetări filosofice. Era exact ce visasem pentru cultura noastră și pentru câțiva dintre noi, rebeli „școli”. Dar în clipa aceea ne-a apărut drept ceea ce era: un pas de dans.



de angajare pe linia de mai mică rezistență și aceasta de-a sluiți, în loc de a te inventa și a inventa.

Dar Mircea Vulcănescu știa să prezinte cu atât mai cuceritor lucrurile, cu cât ele îl dezmințeau pe el, în primul rând. Eram vreo 10 tineri într-o după-amiază la el, în Popa Soare, și discutam ce anume trebuie să facem. Cultură, spuneam Mircea Eliade, Dan Botta și cu mine. Toți ceilalți, între care îmi amintesc pe Georgesu-Roegen, Pichi Pogoneanu, Costel Enescu și alții, care cedaseră de pe atunci administrativului, unii poate pentru că nu-și simțeau o chemare culturală, susțineau că trebuie să dăm țării o bună pătură de funcționari superiori. Când îl ascultam pe Mircea Vulcănescu susținând aceasta, mi-era aproape rușine că intrasem adânc în ne-trebnicia culturală. Mai târziu, pe când ajunsesse (doar) subsecretar la Finanțe, avea să ne spună fără prefăcută smerenie: „Bunicul meu a fost agent fiscal la țară, tatăl meu a ajuns secretar general la Finanțe, eu am urcat până la treapta de subsecretar de Stat”. Crește lentă.

Se supunea, așadar, și era ca și de necrezut că o natură de formatul acesta consimțea. Avea titanism în el, dar un titanism blajin. Să nu fi avut creativitate? mă întrebam încă o dată. În orice caz, nu stătea sub blestemul unei idei creatoare, sub îngustimea ei. Nu-i plăcea — printre puținele lucruri care nu-i plăceau — un Hegel, poate tocmai pentru că acesta se restrângea în jurul unei idei. Dar simțeam că trebuie să fie ceva mai adânc în el, aș spune o dezordine mai mare și mai pozitivă decât o simplită lipsă, cea care îl ducea la supunere, poate și la credință. Mi se părea, și abia îndăzneam să mi-o spun, că se supunea ordinii date pentru că îl încercase, ca pe puținii alții, marea dezordine a omului. De aceea putea pleda pentru Cioran și pentru Eugen Ionescu — sau, pe un alt plan, pentru Léon Bloy și Charles Péguy, deși îi dezmințea pe toți în faptă. Dar când îi evoca la Paris, la un restaurant bun, pe ultimii doi, în compania lui Cioran și într-o convorbire mai scripitoare de amândouă părțile decât tot ce mi-ar fi oferit intelectualitatea franceză, știam că nici o dezordine a profeților nu cîntărește pentru el o piatră din Parisul sau Versailles-ul inimii sale. În Parisul revoluționar Mircea Vulcănescu ar fi asaltat toate Bastiliile, dar ar fi apărât, ca ambasadorul suedez, reginele și palatele lor.

Până în ceasul când aveam să înțeleg natura excepțională a dezordinii sale, vedeam că trec anii și el nu intră în ordine pe măsura sa adevărată. Făcea desigur, la Oficiul de Studii al Ministerului Economiei, rapoarte „geniale”, pe care însă mă întreb dacă oamenii le luau în serios măcar cât președintele Masaryk; aveam din când în când ecouri de la neobisnuitul seminar de etică pe care-l ținea, ca modest asistent, pe lângă catedra lui Gusti; ne urmărea și ne judeca prietenește pe toți (romanele lui Eliade, poeziile lui Dan Botta, traducerile mele filosofice, unde-mi găsea nu numai greșeli, dar și întorsături „franceze” de vorbire); era o mare prezență printre noi, dar undeva și o dureroasă absență, sau mai degrabă o evaziune. Și totuși, ce impresionant devenea, asimila, se maturiza în toate, neîrădând nimic din sădăcirea treplată a celor ce trăiesc din reușitele timpurii. Cu excepția creației, totul sporea în fința sa spirituală. Merita să trăiești ca să fii Eckermann-ul unui om ca acesta. Când l-am regăsit pe Nae, după întoarcerea lui din reclusiune, și mergeam lunile seara la el la

cină, cu Mircea Eliade, părintele Alecu Popescu, Costică Floru și Virgil Bogdan, discuția era purtată de Mircea Vulcănescu, iar noi toți, inclusiv profesorul, mai stins acum, eram figuranți fericiți.

Din strunia împlerire pe care o simțeam înfința sa între libertatea ultimă și supunere, între infidelitatea prin idee și fidelitatea prin consimțire, se născă ceva incomparabil: un fel de dans al spiritului. În ziua înmormântării lui Nae, în casa lui Eliade, unde ne adunaserăm toți cei apropiați, cătoră nedreptățile morții timpurii ni se părea cu atât mai revoltătoare cu cât știam bine că profesorul nu-și dăduse măsura nici în cultură, nici în viața publică, ne-am trezit dintr-o dată înseminați de amintirile lui Mircea Vulcănescu despre el, cu scene ca aceea a examenului la care nu vroise să-l asculte. Nu suferea și el? Poate suferea mai mult, căci era dintre cei, ca Eliade și Floru, a căror imagine despre Nae, ca profesor și om, dată din anii socratismului pur ai profesorului. Dar transfigura totul, sub grația evocării. Era un adevărat dans al spiritului, și dans la propriu avea să fie când Cella Delavrancea ne-a chemat, ca foști elevi ai prietenului dânsui, să ne cânte la pian un Preludiu de Bach în care i se părea că vede portretul lui Nae. Mircea s-a ridicat din fotoliu, la capătul execuției, și a spus: „Poate că nu trebuie cântat așa, ci mai degrabă așa” — începând, cu neverosimila grație a trupului său de peste o sută de kilograme, să schițeze un dans care, în clipa aceea, ni s-a părut că interpretează pe Bach mai bine decât orice pianist.

În anii ce au urmat, care erau și anii războiului, mi-a fost dat să mă apropii cu adevărat de el. Făcusem, sub patronajul său, o asociație filosofică la care se țineau zi de zi seminarii sau lecții de greacă, și simțeam că el suferă să stea în Minister, în loc să discute la nesfârșit cu noi. În cele două numere din „Izvoare de filosofie”, anulul asociației, el era cel care dădea, alături de postumele lui Nae, contribuția originală. A publicat în primul număr studiul despre augustinism și tomism. Două tipuri de filosofie medievală (datat plin de fantezie: 1927-1942), din care desprindem cu interes cât spirii scolastic bun era în omul acesta al marii dezordini; apoi, în al doilea volum, a publicat admirabilul studiu-conferință Dimensiunea românească a existenței, fără lecția căruia, poate, n-aș fi scris niciodată Rostirea românească. Începeam să edităm cursurile lui Nae, iar în timp ce eu mă grăbeam să le public pe toate 14 așa cum erau, el ne reținea, pe C. Floru și pe mine, în lungi sedințe serale, cântărind fiecare cuvânt al celor patru cursuri ce aveau să fie editate. Nu pot uita bucuria cu care ne-a dovedit într-o sedință, pe la orele 2 noaptea, că în loc de „lumină” trebuie să fi fost în lecție „luminii”. Meritau oare cursurile — ținute liber, nerevăzute niciodată și editate în general atât de corect de D. C. Amzăr — o atenție filologică de text? Mircea Vulcănescu nu-și punea problema: dacă făceam un lucru, trebuia să-l facem bine, chiar dacă risca să rămână incomplet, cum a și rămas. Eram ca teologii din Bizanț în preajma căderii, dar fervoarea și acuratețea lui ne făceau să uităm că suntem sub vremi. La capătul lui '42, când începea să fie lîmpede totul pe linie istorică, ne-a comunicat că i-au rămas în buget 6 milioane lei disponibili și că se gîndește să propună înființarea unui Institut de cercetări filosofice. Era exact ce visasem pentru cultura noastră și pentru câțiva dintre noi, rebeli „școli”. Dar în clipa aceea ne-a apărut drept ceea ce era: un pas de dans.



Între timp istoria se rostogolea mai departe și el comenta evenimentele cu un ochi rece, de expert al războiului. Spre sfârșitul acestuia ne-a transmis că Ică Antonescu vrea să depună bani în Elveția pentru a „salva” vreo 200 de intelectuali tineri. „Eu nu voi pleca”, a adăugat. Cum era să plecăm noi? Și cum era să plecăm fără el? Dar el avea ceva de făcut în continuare, în timp ce în noi totul începea să fie suspendat. El avea de apărut ce mai putea fi apărut. „Am salvat de la nemți două vagoane de aur”, mi-a spus într-o zi când schimbarea nu se produsese încă. Firește că pe urmă au luat rușii cele două vagoane\*. Dar el își făcuse datoria.

Câteva luni după aceea, când știa bine că este amenințat ca fost și actual demnitar, a început să ne cheme la Direcția vămilor, unde revenise, spre a discuta Hegel. Nu putea fi vorba de discuție, căci el făcea alergie la tot ce este „fluiditate” hegeliană. Dragomir spunea un lucru pentru hegelianism, el aducea în replică cinci contraargumente. Din nou „teologizam”, și era admirabil. Dar era perfect lucid în ce privește situația sa și a altora, iar într-o zi, după o discuție, să spunem, cu privire la ierarhiile ingerești în opoziție cu dialectica hegeliană, ne-a dus într-o odaie alăturată, a ridicat capacul unui cufăr plin cu dosare și ne-a spus: „Aci sunt toate piesele justificative pentru cuvântul meu de apărare în procesul ce mi se va face”.

Avea să-l rostească, și el există. L-am citit cândva și am simțit că admirabila apărare pe care, făcându-și-o sie, o făcea de fapt țării, în rezistența față de impactul german, era în gol. O știa și el. Cândva îmi povestise despre podul făcut de nemți peste Siret, într-un punct unde bătrânii locului le spuneau că va fi luat de ape. Nemții l-au făcut, și a fost luat de ape. Dar ei credeau că podul lor va ține, pe când Mircea Vulcănescu nu spera nimic, în clipa aceea. Trebuia făcut un pod, o arcă. Trebuiau făcute bine.

Am căutat îndelung, după ani, în lăzile rămase la ai săi, pline cum erau de lucrări schițate, note, proiecte, traduceri, toate bine clasate. Speram noi prea mult de la el? Nimic din ce a rămas nu-i dă măsura. Chiar dacă genialitatea lui nu era activă, ci reactivă, cum o simțisem de la început, ar fi trebuit să fie „altceva” acolo, în lăzi. Dar mi se pare, acum, că nu creativitatea i-a lipsit, de orice fel ar fi fost ea, ci voința de creație.

N-a fost „în ordine”. Nimeni nu este „în ordine”, dar câțiva uită de aceasta — și creează. El n-a uitat. N-a fost în ordine, ca acei Părinți ai Bisericii sub magia cărora îl întâlnisem prima dată, singurii gânditori liberi, să spună orice și să vorbească despre scandalul lumii. Vedeau cu ei dezordinea inimii, a gândului și poate, în unele ceasuri, a firii înseși, în numele unei ordini de nedescris și de nerostit. În acest sens a fost teolog, dincolo de tot ce a putut face în viață; dar cuvântările teologului s-au îngropat în inima sa.

CONSTANTIN NOICA

\* Faptul nu l-am putut verifica (N.ed.).

## UN CHIP SPIRITUAL AL VREMII...

În fenomenologia spiritului filosofic românesc, etapa dintre cele două războaie mondiale se constituie ca un moment istoric esențial și peren prin substanța sa raționalistă și umanistă; el este înscris în continuitatea necesară și firească a căutărilor și reușitelor filosofice anterioare și totodată premerge hotărâtor celor ce îi vor urma. Este momentul în care — prin abordarea problematicii lumii contemporane în genere, a celei românești îndeosebi, problematizare înfăptuită în consens cu nivelul atins de filosofia europeană, prin varietatea căutărilor, prin încercările de a depăși filosofia pur speculativă, precum și prin valorile filosofice instituite, prin intensa viață filosofică națională, prin participarea angajată la viața filosofică europeană (și nu numai prin ele) — se realizează *etapa clasică a istoriei filosofiei românești*.

Creația și viața filosofică se manifestă, în epocă, prin eforturile conjugate și tensionate totodată a trei generații: una, afirmată înainte de prima conflagrație mondială, generație aflată în plină maturitate filosofică și care dă orientarea generală și plasmuește lucrări fundamentale (C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, Ion Petrovici); o altă generație, care se afirmă în anii imediați războiului și reușește, în decursul a trei decenii, să dea și ea lucrări fundamentale, dar ajunge în pragul celui de-al doilea război mondial fără a-și fi putut actualiza întreaga măsură creatoare (Lucian Blaga, D. D. Roșca, Mircea Florian, Tudor Vianu, Petre Andrei, Mihai Ralea ș.a.); în fine, a treia generație, care reușește — îndeosebi în deceniul al patrulea — să dezbate spectaculos, să contribuie la aducerea filosofiei în dezbateră publică, prin conferințe, simpozioane și mai ales prin publicistică. Ceea ce o caracterizează este extrema sa diversitate, cu opuneri tensionate până la dramatism, dar și cu conlucrări ce au contribuit la splendide reușite în etapă și, într-un mod specific, după ultimul mare război mondial, până către anii noștri. Din a treia grupare — alături, în conlucrare și nu arareori în dispută cu gânditori ca Anton Dumitriu, Nicolae Bagdasar, Lucrețiu Pătrășcanu, Al. Posescu ș. a. — se detașează multcontroversata „tânără generație”; din aceasta — și poate singura care s-a manifestat ca „generație” — fac parte Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Mircea Eliade, Emil Cioran, Petru Comarnescu, Dan Botta, Constantin Floru, Ionel Gherea, Paul Sterian ș. a.



Astfel Mircea Vulcănescu vine în filosofia, în cultura română împreună cu generația sa, al cărei ferment, reprezentant, teoretician, purtător de cuvânt și unul dintre îndrumători este.

Născut la 19 februarie/3 martie 1904\*, în București, Mircea Vulcănescu a fost al doilea copil al unei familii originare de pe meleagurile din stânga și din dreapta Oltului.

Către sfârșitul veacului trecut, o tânără cu educație artistică și un inspector financiar întemeiau o familie. Mama, Maria Tonescu, născută în 1876 la Slatina, ca fiică a proprietarului moșiei Potcoava din județul Olt, studiasse muzica și pictura la München și la Viena (1891-1893). Tatăl, Mihail Vulcănescu, om în puterea vârstei, se născuse în 1854 la Pielești, în județul Dolj, ca fiu al unui căpitan de poștă căsătorit cu fata preotului din Racovița. Familia a adus pe lume doi copii: pe Mihaela Zoe, cunoscută sub numele de Michette (1902-1989), ajunsă profesoară de pian, și pe Mircea Aurel, viitorul filosof.

Mihail Vulcănescu a fost, vreme de peste patru decenii, funcționar al Ministerului de Finanțe (la Casa de Depuneri; la Regia Monopolurilor Statului, ca inspector financiar; pe-atunci — la început de secol — I. L. Caragiale era registrator aici). A fost unul dintre membrii fondatori ai Societății Generale a Funcționarilor Publici, al cărei președinte a ajuns într-o vreme. Așadar, tatăl era o fire activă, practică, fiind prins în diverse comisii, consilii (în 1913 publica, împreună cu Ioan Dubert, broșura *Organizarea serviciului de comptabilitate și de control la regiile de tutun din Italia și Austria. Raport de misiune...*), chiar până la vârsta de 75 de ani (a murit în 1938). Mama, dotată cu sensibilitate artistică (s-au păstrat și unele încercări poetice semnate: *Mira de la Olt*, pseudonim sub care și... picta), pe care a transmis-o și a cultivat-o celor doi copii, era totodată și o fire energică, întreprinzătoare. S-a stins din viață în 1945.

Școlarul și liceanul Mircea M. Vulcănescu a urmat cursurile primare și secundare la cele mai diverse școli. După ce a frecventat grădinița de copii a Institutului protestant anglo-german, a susținut examenele preparate în particular la școlile „Clementa”, „Cuibul cu barză”, „Izvor” și „Lucaci”; a început cursurile secundare la Liceul „Matei Basarab” din București (1914-1916); în noiembrie 1916, an al retragerii vremelnice, familia sa refugiază în nordul Moldovei, astfel că Mircea Vulcănescu își continuă pregătirea la Liceul refugiaților de pe lângă Liceul Național din Iași (particular, 1916-1917), la gimnaziul „Ștefan cel Mare” din Iași (1917-1918); în vara anului 1918 și-a dat capacitatea la gimnaziul din Tecuci; a început liceul (real) la Galați și l-a continuat la liceele „Gh. Lazăr”, „Matei Basarab” și, în fine, la „Mihai Viteazul” din București, unde a susținut și bacalaureatul, în toamna anului 1921.

Încă din gimnaziu se distinge prin diversitatea preocupărilor și prin seriozitatea pregătirii. În răstimpul petrecut în Moldova ia lecții de limbile rusă, franceză și germană sau de istorie a filosofiei, se-avântă în încercări literare (traduceri, schițe,

\* În anii bisecți, Mircea Vulcănescu era sărbătorit (în cadrul familial) în ziua de 3 martie, iar în ceilalți ani, în 4 martie.

dramatizări, poeme ș.a.), audiază cursuri ale lui Iorga, întemeiază, împreună cu câțiva prieteni, cercul de propășire cercetășească „Sezătoarea” ș.a. A fost, în două rânduri, premiant al Societății „Tinerimea Română” (în clasa I de liceu, în 1915, obținea chiar premiul I cu cunună pentru lucrarea *Cum s-a format Imperiul roman și ce s-oaloase a adus omenirii*).

În anii războiului, a fost cercetaș la cenzura militară a Poștei centrale din București, telefonist la Spitalul Epitropiei „Sf. Spiridon” din Iași și șeful detașamentului de cercetași din cadrul Spitalului Brâncovenesc, mutat în localul Spitalului „Veniamin Costache” din Iași. Iar peste ani, atunci când avea să i se confere o decorație pentru activitatea cercetășească, a fost tare mândru de ea, căci, spunea cu modestie, pe aceea o meritase cu adevărat!

Vestea împlinirii idealului de veacuri al românilor de a ființa într-un cadru național și statal suveran, independent, unitar și unic — desăvârșit prin hotărârea marii adunări populare de la Alba Iulia de la 1 decembrie 1918 — a declanșat un entuziasm general în întreaga suflare românească. Curând după istorica adunare, care a hotărât unirea Transilvaniei cu „Țara”, o delegație a Marii Adunări Naționale sosește în Capitală pentru a prezenta autorităților centrale hotărârile adoptate. În 29 decembrie, după ce delegația a fost primită la Palatul regal, a avut loc o mare manifestație a populației bucureștene. Dând glas deplinei satisfacții generale, s-au rostit discursuri în piața Universității, la statuia lui Mihai Viteazul și a lui Gheorghe Lazăr. Din relatări ale presei vremii aflăm că, după cuvântul unor oratori, ca episcopul Miron Cristea (viitorul patriarh), Hălăgeanu, prim-ajutor de primar al Capitalei, V. Haneș sau I. G. Duca, ministrul Cultelor și Instrucției Publice, a vorbit și elevul de numai 15 ani (neîmpliniți) Vulcănescu M. Mircea, de la Liceul „Lazăr”...

În toamna anului 1921, Mircea Vulcănescu se înscrie la Facultatea de litere și filosofie și, concomitent, la cea de drept din București. Licența în filosofie, specialitatea: sociologie, și-a susținut-o în ianuarie 1925, cu o teză elaborată sub îndrumarea lui Dimitrie Gusti și având ca temă *Individ și societate în sociologia contemporană*; iar licența în drept a luat-o în vara aceluiași an.

În timpul studiilor universitare a obținut un premiu pentru o lucrare pregătită în cadrul seminarului condus de Mircea Florian. Proaspăt absolvent — la numai 21 de ani — a participat la prima campanie monografică a școlii gustiene, desfășurată între 25 aprilie — 1 mai 1925, în satul Goicea Mare din județul Dolj. Despre această primă campanie au rămas o serie de note scrise de Mircea Vulcănescu, note ce conțin *Câteva observațiuni asupra vieții spirituale a sătenilor din Goicea Mare* (inedite; ele prezintă un interes istoric aparte, căci sub aspectul conținutului, sunt singurele descrieri identificate până acum ale primei ieșiri pe teren a lui Dimitrie Gusti cu studenții săi; totodată, aci se menționează corect intervalul în care s-a desfășurat „ancheta sociologică”: 25 aprilie — 1 mai 1925, și nu 20-24 aprilie 1925, cum eronat se mai citează uneori).

Dintre influențele exercitate asupra formării tânărului Mircea Vulcănescu, cele mai puternice au fost, în anii studenției bucureștene, cele ale lui Vasile Pârvan,



Dimitrie Gusti și, în special, Nae Ionescu (profesorul, nu ziaristul politic de mai târziu, față de care, așa cum vom vedea, avea să-și ia o anume distanță).

Cu aceste date, vom înțelege mai ușor activitatea lui Mircea Vulcănescu în cadrul Asociației Studenților Creștini din România\*.

Acest A.S.C.R. și îndeosebi studenții lui Dimitrie Gusti au rămas străini de manifestările studențești din decembrie 1922, pornite pentru acel „numerus clausus”. În decembrie 1922 se iscaseră, mai ales printre studenții mediciniști, o serie de agitații naționaliste, având ca pretext nemulțumirile unora față de numărul prea mare al studenților evrei, în comparație cu cei de origine etnică românească. Or, în aceste împrejurări, Dimitrie Gusti — vrând a nu amesteca politica cu viața universitară, dar nici să rămână surd la agitațiile sociale ale unei părți din lumea studențească — și-a luat studenții cu care lucra în cadrul seminarului, i-a dus la Casa Macca și i-a pus să cerceteze bibliografia, să studieze tema națiunii și problema națională. Printre studenții lui D. Gusti s-a aflat și Mircea Vulcănescu, împreună cu alți colegi ai săi de la Filosofie\*\*.

Să mai observăm că activitatea desfășurată în cadrul A.S.C.R.-ului, întrucât era una cultural-educativă, cu un conținut predominant religios, se opunea tendințelor catolicizante, protejând și promovând spiritualitatea națională. Cu diferite prilejuri, Mircea Vulcănescu a rostit, în anii studenției, ca și mai apoi, diverse conferințe. De reținut că astfel de conferințe, dintre care unele s-au publicat în „Buletinul A.S.C.R.”, aveau caracter ortodox, dar nu manifest politic. Iar faptul că o parte dintre aseceriști au evoluat, în deceniul al patrulea, spre o politică de dreapta, nu își are temeiul atât în activitatea A.S.C.R.-ului, cât în realitatea social-politică, în tensiunile, în contradicțiile de pe plan național, care s-au accentuat din ce în ce mai mult în anii următori.

Activitatea asociației studențești era și una de ordin cultural mai general, ca și de formare a unor caractere, a unor prietenii durabile sau de revărsare, de canalizare

\* A.S.C.R.-ul a luat ființă în 1921; diverse asociații creștine s-au constituit în Uniunea Națională a Studenților Creștini din România, care a luat extindere în anii următori (în 1929, spre exemplu, ar fi numărat 22 000 de membri, din totalul de 29 000 de studenți). Mircea Vulcănescu și Paul Sterian au fost printre activiștii de frunte ai A.S.C.R.-ului în anii lui de constituire, căutare și îndrumare a tinerilor studenți, prin educație religioasă, educație intelectuală, educație fizică și socială, integrare în triunghiul-emblemă: inteligența, sufletul și corpul.

U.N.S.C.R. nu a fost însă un corp omogen, pentru o parte dintre studenți participarea fiind formală, o altă parte — cum vom vedea — va alcătui o grupare moderată (acesteia îi aparține și Mircea Vulcănescu) și, în fine, o a treia categorie s-a constituit ca o grupare de extrema dreaptă și va evolua spre fascism.

\*\* Din acest A.S.C.R. — sau acest „întâi A.S.C.R.”, cum îl va numi însuși Mircea Vulcănescu — au făcut parte, în deceniul al treilea, printre alții: Paul Sterian, Jenica Axente, Gr. Gr. Scorpan, Sandu Tudor (pe atunci: Alexandru Teodorescu), Stelian Mateescu, Constantin Joja (viitorul arhitect de seamă, fratele logicianului Ath. Joja), Margareta Ioana Niculescu, Anina Rădulescu-Pogoneanu, Sergiu Condrea (viitorul profesor la Politehnica bucureșteană), Grigore Manolescu (fratele cunoscutului Mihail Manolescu), Pavel Costin Deleanu, Constantin Noica, Arșavir Acterian ș.a.

Asociația studențească a publicat „Buletinul A.S.C.R.”, care a apărut începând din aprilie 1923; în 1931 ajunsese la anul VI (căci, spre exemplu, între august 1928 — august 1931, nu a apărut). La el au colaborat numeroși aseceriști.

a entuziasmului tineresc. De neuitat au rămas pentru aseceriști diversele campamente sau unele dintre excursiile organizate. Una dintre acestea a avut ca obiectiv vizitarea mănăstirii Pasărea din apropierea Bucureștiului, în primăvara lui 1922.

Mircea Vulcănescu a fost, așa cum spuneam, unul dintre îndrumătorii spiritali ai A.S.C.R.-ului din primii ani ai acestuia. Căci, spre exemplu, la cel de-al XI-lea Congres al Federației Asociațiilor Creștine Studențești din România, ținut la Brașov, între 28 august și 4 septembrie 1931, au fost invitați să vorbească Lucian Blaga, Nichifor Crainic, Gala Galaction, Nae Ionescu, Stelian Mateescu ș.a. Printre invitați s-a aflat și Mircea Vulcănescu, care a conferențiat despre „Poziția spirituală a întâului A.S.C.R.”.

În viața unui om există momente cruciale, care îi marchează întreaga devenire. Iar atunci când acesta este și gânditor, asemenea momente devin dătătoare de sens major în viață.

Pentru Mircea Vulcănescu un astfel de moment existențial — tragic — poate fi identificat în „accidentul de la Pasărea”.

Într-o duminică a lunii mai 1922 (mai exact: în ziua de 14 mai), câțiva tineri studenți pleacă într-o excursie la mănăstirea Pasărea din apropierea Bucureștiului. Voie bună, glume, jocuri... Totul decurgea potrivit programului stabilit cu minuțiozitate de Mircea Vulcănescu, un bun organizator, cum s-a dovedit în toate. Vizitarea mănăstirii, masa de prânz, voieșie studențească... Până... Dar să-l ascultăm pe Mircea Vulcănescu însuși, dintr-o însemnare-declarație: „[...] În drum spre gară, voind a scurta drumul, trecând balta, am angajat o luntre a unui om și ne-am urcat în prima repriză de trecere 6 inși: d-rele Gabriella C. Ionescu, Micaella Eleutheriade, Ecat. Gănescu, Elisa Michailleanu și d-l Polychron C. Ionescu și cu mine; ajungând cam la mijlocul bălții, din cauza tangajului, a început a intra apă în barcă. Persoanele sperindu-se, barca s-a răsturnat. Cu multă greutate, știind singur[ul] să înot, am reușit să aduc la suprafață, ținându-i de barcă, pe unii dintre naufragiați. În situația de a mă îneca, pierzând puterile, nu am mai putut scoate la suprafață pe d-ra Gabriella și [pe] d-l Polychron Ionescu, care s-au înecat. Ora, circa 2 <sup>1</sup>/<sub>2</sub> — 1 <sup>3</sup>/<sub>4</sub>. — Oamenii au tras barca la mal”. După relatări ulterioare, Gabriella s-a agățat și ea, în disperare, de picioarele lui Vulcănescu, dar n-a putut rezista.

„Accidentul de la Pasărea” a fost amplu relatat în presa vremii. Printre cei salvați se afla și Micaella Eleutheriade, viitoarea pictoriță cunoscută. Cei doi înecați erau copiii directorului Liceului „Lazăr”, Constantin Ionescu, zis „Barbă roșie”.

Pentru a înțelege mai adecvat drama sufletească prin care a trecut Mircea Vulcănescu atunci — și pe care a retrăit-o mereu în anii următori —, să ne întoarcem cu câteva luni mai înainte de mai 1922. Iată ce scria el în februarie, într-o suită de portrete caracterologice ale prietenilor, ale unor colegi, despre Ella (Gabriella):

\* În *Cîșmigiu & Comp.*, Grigore Băjenaru relatează și el accidentul, literaturizându-l. (În ediția „revăzută”, din 1968, a renunțat la întregul capitol cu „Barbă roșie”.)



„Colegă la Filosofie și la Drept. [...] Este poate singura fată din câte cunosc care, prin inteligență și caracter, a reușit să se impună cu autoritate băieților — de obicei ușor sceptici pentru tot ce este element feminin — ca una din cele mai distinse personalități ale generației noastre, fără ca totuși să-și fi alterat prin aceasta fondul de sensibilitate și felul de a fi, specific feminin“. Dialectica vieții, cu ironia ei crudă uneori (de ce să credem că întotdeauna binele, frumosul, adevărul sau dreptatea au învins?, când, de fapt, credem că trebuie și numai vrem să fi învins), avea să dejoace definirea lui Mircea Vulcănescu, acel care scria mai departe: „Este copilul cel mai bine pregătit pentru viață din câți am cunoscut vreodată și o trăiește intens și conștient pe toate laturile ei“, spre a încheia astfel: „Nici o greutate nu cred că va reuși să-i clinească atitudinea. Mă fălesc că mă număr printre prietenii ei“.

Doar că... n-a fost să fie!

Bebe (Polychron) Ionescu n-a avut parte de-un asemenea portret scris mai dinainte. Mircea Vulcănescu i-a făcut unul curând după accident. Iată câteva creionări și gânduri: „A murit Bébé. L-am pierdut împreună cu Ella, într-o serie de împrejurări care mă uluiesc! Aș fi vrut să-l trec în această galerie înainte de a-l pierde. Locul lui era de mult desemnat în șirul de figuri de pe catapeteasma templului vieții mele. [...] Bébé Ionescu a fost un om practic [...] Ca și [în] ea [în sora lui Bébé, Gabriella — n.n., M.D.], plâng în el ce a dat Idealul tinereții noastre, care se-ntrupase-n el ca într-un chip viu. [...] Era omul vremii. Ideile lui se scurgeau în șir strâns: economic. Și nu se putea separa de rezultatul lor: realizarea. [...] Se vede că viața e geloasă pe exemplarele în care reușește să cristalizeze ceva desăvârșit... Și-atunci, le fură. [...] Nu am putut să facă nimic pentru el, când era nevoie. Nu rămâne decât să constat un gol...“

Cam astea ar fi faptele și câteva gânduri *dinainte de la și ulterioare*, „experienței“ trăite la Pasărea. Așadar — după relatări ale celor care l-au cunoscut îndeaproape atunci și vreme îndelungată (cum ar fi Paul Sterian sau Margareta Ioana Vulcănescu) —, Mircea Vulcănescu a trecut, în lunile și în anii următori printr-o puternică criză sufletească, cu dominantă într-un complex al vinovăției. Spre exemplu, într-o seară de noiembrie 1924, se destăinuie și se acuză: „Sunt un om rău, complicat, brutal și aspru. Necioplit și egoist la culme. Neputincios și prost, fără ambiții și fără ideal. Sunt un om cu trecut întunecat..., fără frâu și ucigaș, învins și obosit...“

Gândul morții îi dă târcoale...

Tot după relatări orale — coroborate cu diverse însemnări de jurnal — aflăm că Anina Rădulescu-Pogoneanu (astăzi trăiește în Franța), fiica binecunoscuților profesori bucureșteni, I. A. Rădulescu-Pogoneanu (editorul prim al *Jurnalului* maioreșcian) și Elena Rădulescu-Pogoneanu, a fost colega care l-a readus pe Mircea Vulcănescu pe linia de plutire, l-a remontat și... s-au căsătorit. Dar de-aici începe o altă poveste...

Am insistat poate prea mult, sau poate prea puțin asupra „accidentului de la Pasărea“. Am făcut-o din convingerea că fără înțelegerea acestei „experiențe existențiale“ nu ni-l putem apropia decât în chip *fenomenal*, superficial pe Mircea

Vulcănescu, cel puțin sub unele dintre determinațiile fundamentale ale omului, ale complexe și contradictoriei sale personalități.

Către sfârșitul studenției avea să reflecteze asupra acestor ani, consemnând influența binefăcătoare pe care au exercitat-o asupra lui îndeosebi trei buni prieteni: Stelian Mateescu, Paul Sterian și Anina Rădulescu-Pogoneanu: „Prietenii dragi, da, vă datorez vouă tot, tot ce e bun în mine, de aceea mă bucur mult pentru voi. [Cei trei își luaseră licența în octombrie 1924]. Sunteți «princiipiile» tuturor faptelor mele — cele bune —, și e de mare preț să respecti, «transcendent» oarecum, să divinizezi principiile. Mi-aduc aminte cum am pășit pragul Universității acum trei ani. Eram tânăr [!] Veneam cu toată patima celor 16 ani să mă afirm. Nu prea știam bine ce voi spune, dar Universitatea era un prilej să mă disting. Pân-atunci nu cunoscusem insuccesul. Tot ce încercam, reușise. Eram vesel, mândru, scripitor, vioi, inteligent, activ... și aspirând la dominare! Atunci v-am întâlnit pe voi, prietenii dragi. Pe Stylul [Mateescu], căruia îi datorez îndrumarea spre filosofie și patima — câtă am — spre cunoaștere. Lui Paul îi datorez, prin emulație — voința, caracterul. Aninei îi datorez schimbarea sufletului meu întreg, blândețea, toleranța... și-ncă multe! Și-au venit și alte-mprejurări. Pasărea, Râmnicul, milităria, într-un cuvânt: Asecereul. Au venit, într-un cuvânt: «Înfrângerile»! Bune lecții. Din ele am ieșit întregit mai mult decât din izbânzi. — Căci: datorez tuturor acestora întoarcerea spre viața dinlăuntru, modestia, dorința de soliditate, de cinste și de curăție sufletească, renunțarea la voința de putere și de stăpânire, prețuirea oricărui suflet ca atare, indulgența, toleranța, cunoașterea de mine, umilința, puterea de-a fi singur, toate aceste calități care mi-au dislocat spiritul de la-nceput. Făcând inventarul *schimbărei mele de caracter*, constatam că tot ce-am câștigat de-un timp încoace sunt doar calități de ale acestor dragi prieteni... care și-au făcut loc în suflet, creându-mă. Originală-n mine-i doar *complexitatea* (oarecum bolnăvicioasă) afectivă. Armata mi-a redus enorm *complexitatea* intelectuală. Am devenit un om simplu“.

Cam acesta trebuie să fi fost Mircea Vulcănescu la încheierea studiilor universitare bucureștene.

Suntem astfel îndreptățiți să presupunem că atât accentele religioase, cât și toleranța ori deschiderea intelectuală ale lui Mircea Vulcănescu decurg, până la un punct, din datele acestei crize de conștiință, care a fost și „o criză de creștere“.

În toamna anului 1925, la fel cu alți tineri licențiați ai vremii, Mircea Vulcănescu pleacă la Paris, în vederea desăvârșirii studiilor și a pregătirii doctoratului. Aci se înscrie la Facultatea de drept și începe pregătirea tezei de doctorat sub îndrumarea lui Paul Fauconnet, cu tema *Essai sur les professions intellectuelles en France. Etude sociologique*, spre a se orienta mai apoi asupra relațiilor dintre economia românească și capitalul străin.

În întreaga etapă pariziană Vulcănescu a fost însoțit de Anina Rădulescu-Pogoneanu, care a știut să îmbine în chip fericit propria-i pregătire cu un ajutor neprețuit acordat tânărului doctorand. Într-o vreme, spre a-și întreține familia (între



timp, apăruse pe lume și micuța Viorica — Vivi) sau pentru a-și procura cărți, Mircea Vulcănescu lucrează, împreună cu Paul Sterian, B. Fundoianu ș.a., ca redactor în cadrul contenciosului societății franceze de asigurări „L'Abeille” (începând din februarie 1927). Totodată, studiază temeinic teologia și activează în cadrul cercurilor ortodoxiste și tomiste din Capitala Franței; a fost și secretar pentru studenții străini al Federației franceze a asociațiilor creștine studențești; a frecventat cercul lui Jacques Maritain, care îl va influența în unele din scrierile sale. Iar printre conferențieri de la Cercul interconfesional de studii religioase și de la Cercul de studii religioase și sociale al studențimii române, alături de N. Berdiaev sau Leon Zander, s-au aflat și Stelian Mateescu, Paul Sterian sau Mircea Vulcănescu.

Ca și în cazul altor tineri intelectuali plecați la studii în străinătate, gândul lui Mircea Vulcănescu este către țară; așa se nasc proiectatele „Scriori din Paris” (tot în acei ani, D. D. Roșca trimitea asemenea „scriori” pentru „Viața românească” sau, peste ani, Emil Cioran va trimite corespondențe din Germania pentru „Vremea”). Nu s-a publicat până acum decât o singură „scrisoare”, dar în volumul de față am reținut mai multe, pentru puterea lor de evocare și caracterizare.

Etapă pariziană se încheie în vara anului 1928, după ce obține diploma de studii superioare de doctorat în științe economice și politice, fără a-și susține teza de doctorat. „Stabilizarea” din 1929 din România, criza generală din anii 1929 — 1933, iar mai apoi diversele alte preocupări teoretice sau practice, ca și instabilitatea social-economică și politică nu erau cel mai propice cadru pentru încurajarea vieții științifice, a celei a vieții ideilor îndeosebi, încât Vulcănescu își amână pregătirea acelei teze de doctorat cu încă un deceniu și jumătate.

În cazul lui Mircea Vulcănescu, acesta, odată întors în țară, se avântă cu entuziasm într-o activitate debordantă, de-a dreptul enciclopedică. Paul Sterian — prietenul de-o viață, poetul, sociologul și economistul cu două doctorate — vedea în Mircea Vulcănescu o „sinteză” a lui Iorga, Gusti, Pârvan și Nae Ionescu. Într-o epocă de tot mai strictă specializare, preocupările lui intelectuale, nemișlocite, au mers în direcții multiple — către filosofie, sociologie, economie, istorie socială, etică sau doctrină religioasă, dar și artelor plastice, muzicii sau literaturii le-a dăruit destul din timpul său.

Iată, într-o enumerare fugitivă, fără pretenții de adâncire și analiză — cât timp nu-și au locul aici —, și câteva dintre manifestările în care Mircea Vulcănescu se lansează, cu o competență recunoscută de diferiți profesioniști ai celor mai diverse domenii. Am putea delimita câteva domenii ale acestei activități, desfășurată concomitent sau succesiv în aproape două decenii: participarea la cercetările monografice ale școlii sociologice a lui Dimitrie Gusti; activitatea economică, teoretică și administrativă, în cadrul Ministerului de Finanțe; asistența de Etică la catedra profesorului Gusti, la Universitate; profesoratul la Școala superioară de asistență socială sau la Școala superioară de statistică; activitatea publicistică; aceea de conferențiar, invitat al unor diverse asociații culturale, și de editor al unor publicații sau al unor lucrări; ș. a. m. d.

În administrație Mircea Vulcănescu a început ca referent la Oficiul de studii al Ministerului de Finanțe (din 3 mai 1929), unde a lucrat sub îndrumarea lui Virgil Madgearu, care a avut cuvinte de laudă pentru un astfel de colaborator; a ajuns director al Vămirilor Statului (1935-1937), apoi director al Datoriei Publice (1937-1940); din noiembrie 1940 a condus Casa Autonomă de Finanțare și Amortizare, iar apoi a devenit președintele Casei Autonome a Fondului Apărării Naționale. După rebeliunea legionară de la începutul anului 1941, a fost numit (în 27 ianuarie 1941) subsecretar de Stat la Ministerul de Finanțe, funcție de specialist-tehnician pe care a deținut-o până la 23 august 1944.

Pentru funcția deținută ca subsecretar de Stat a fost arestat în 1946, judecat și condamnat la 8 ani închisoare. A murit la 28 octombrie 1952, la 48 de ani, și a fost înmormântat lângă Aiud, pe unul din dealurile care străjuiesc orașul.

Mircea Vulcănescu își doarme somnul de veci nu departe de cetatea Albei-Iulii, despre care scrisese cândva — într-un avânt poetic, care avea să fie și profetic: „Mărturiile legate de frământarea veacurilor de numele acestui oraș, amintirea durerilor și a împlinirii neamului românesc, fac din cetatea Albei-Iulii [...] inima nevăzută a României”. Prin apropiere aveau să se așeze, peste ani, întru cele veșnice și Lucian Blaga, mai târziu D. D. Roșca, iar de curând Constantin Noica...

Mircea Vulcănescu a fost unul dintre elevii „întemeietori” ai școlii sociologice a lui Dimitrie Gusti și unul dintre colaboratorii apropiați ai profesorului. A luat parte — așa cum am văzut — la prima campanie monografică din 1925, ca și la cele de la Fundul Moldovei (1928), Drăguș (1929), Runcu (1930), Cornova (1931) și din nou Drăguș (1932).

După ce în anii studenției contribuise la întemeierea O.D.A.S.-ului (Opera de ajutorare studențească), odată revenit de la Paris, este numit (până în 1930) director al Oficiului universitar din București, al cărui administrator-delegat era Dimitrie Gusti; acest oficiu a tipărit *Călăuza studentului* (1927-1928), în care Mircea Vulcănescu a publicat un amplu studiu privind *Organizarea muncii intelectuale*.

La 1 octombrie 1929 Mircea Vulcănescu a fost numit asistent la catedra de Sociologie, etică și politică a profesorului Gusti, pentru ca din 1930 să fie asistent suplinitor, iar din februarie 1941, asistent onorific. În decursul unui deceniu și jumătate, după ce un an fusese asistent la sociologie, a condus seminarii de etică sistematică și de istorie a eticii. În această specialitate a publicat relativ puțin. Reținem însă substanțialul studiu *Filosofia morală engleză din sec. XVII și XVIII* (în volumul colectiv *Istoria filosofiei moderne*, vol. I, 1937. Omagiu prof. Ion Petrovici).

Mircea Vulcănescu a fost considerat, și pe bună dreptate, „filosoful” școlii gustiene, Traian Herseni fiind „teoreticianul” sociolog, ambii alături de Gusti, desigur. Vulcănescu se mișcă cu mare ușurință de la teorie la empirie, de la problemele teoretico-speculative către cele metodologice sau de analiză a faptelor concrete, pe care le integrează totdeauna într-o viziune unitară, mai generală. A publicat un amplu studiu consacrat analizei personalității profesorului Gusti (în volumul omagial,



dedicat de „Arhiva pentru știința și reforma socială” la împlinirea a 25 de ani de învățământ superior al conducătorului Școlii sociologice de la București); dintre lucrările din domeniul sociologiei, mai amintim: *Teoria și sociologia vieții economice* (1932), *Notes sur les publications de l'école roumaine de sociologie* (1938) ș. a.

Una dintre marile acțiuni întreprinse de școala gustiană a fost aceea de a realiza o *Enciclopedie a României*. În cadrul Asociației Științifice pentru „Enciclopedia României”, Mircea Vulcănescu a fost, alături de Const. Orghidan, administrator delegat pentru primele trei volume; întrucât a fost numit subsecretar de Stat la Finanțe, locul său a fost luat, pentru volumul al IV-lea, de către bunul prieten D. C. Georgescu, el însuși rămânând membru în comitetul de direcție. În afara răspunderilor administrativ-organizatorice pe care le avea, Mircea Vulcănescu a contribuit și cu amplul și bine documentatul studiu consacrat *Războiului pentru întregirea neamului* (vol. I, 1938).

Concomitent cu activitatea economico-administrativă și cea sociologică, Mircea Vulcănescu a fost profesor la Școala superioară de asistență socială, unde a predat cursuri de economie politică și de drept privat, și la Școala superioară de statistică, unde a predat statistică morală. În toamna anului 1944 a revenit ca profesor la Școala superioară de asistență socială, cu cursul de economie politică, și director la Datoria Publică, până în 1946.

Printre ultimele sale preocupări se numără teoria determinismului social, filosofia existențialistă și elaborarea tezei de doctorat. În anii 1944-1946 a reluat pregătirea tezei de doctorat, abordând *Problemele economiei românești după al doilea război mondial*, fără a reuși să o încheie; voia ca lucrarea să fie „rezultatul a 15 ani de observațiuni, de confruntări și de reflecții”.

„Ca economist — cităm dintr-un autoreferat — [Mircea Vulcănescu] s-a preocupat, pe urmele lui V. Madgearu, îndeosebi de caracterele specifice ale economiei românești, precum și de încercarea de a integra, într-o viziune unitară, pe care a numit-o «neomedievalism economic», evoluția din ultimele decenii a economiei mondiale. A contribuit de asemenea, pe urmele lui Eugen Demetrescu, la dezvoltarea preocupărilor de istorie a economiei românești și a îndrumat o serie de tineri către cercetarea problemelor economiei concrete, lucrând — împreună cu falanga economiștilor mai tineri: Durma, Neagu, Iordan, Eugen Demetrescu, Sterian — la tehnicizarea vieții noastre economice”.

Mircea Vulcănescu a fost membru activ al unor numeroase societăți culturale, științifice sau profesionale, precum „Forum”, „Criterion”, Asociația generală a economiștilor din România, Institutul românesc pentru studiul conjuncturii, Asociația română pentru studii politice, Asociația științifică pentru „Enciclopedia României”, Institutul Social Român, Societatea Română de Statistică ș. a.; la multe dintre ele a fost membru fondator și factor deosebit de activ. A fost unul dintre renumiții conferențieri ai anilor interbelici, atât în manifestările publice ale generației, cât și în

cadrul unor diverse societăți (de la „Forum” sau „Criterion”, până la Institutul Social Român, Pro Arte sau Institutul Francez din București).

Totodată, Mircea Vulcănescu a fost membru în comitetul de redacție al unor publicații precum „Convorbiri literare” (în 1934, pe când Al. Tzigara-Samurcaș voia să treacă venerabila revistă în mâinile câtorva reprezentanți ai „tinerei generații”: Ion I. Cantacuzino, Mircea Eliade, R. Hillard, C. Noica, H. H. Stahl, Alexandru Christian-Tell, ș. a.), „Criterion” (1934-1935) „Izvoare de filosofie” (1942-1943) ș. a.

Să mai amintim că, în anii '30, de câteva ori s-a anunțat pregătirea unui volum cu scrieri ale lui Mircea Vulcănescu; pentru volumul în care-și adunase cronicile externe, publicate în „Prezentul”, a scris și o notă introductivă. Dar n-a apărut nici un volum; s-a îngrijit însă de editarea unui curs de sociologie al profesorului Gusti și de tipărirea a patru dintre cursurile lui Nae Ionescu.

În schimb, a desfășurat o intensă activitate publicistică; a colaborat la zeci de publicații, cu numeroase studii, articole, cronici, note ș. a. Dintre publicațiile, de orientările cele mai felurite, la care a colaborat, amintim: „Buletinul A.S.C.R.”, „Tiparnița literară”, „Arhiva pentru știința și reforma socială”, „Dreapta”, „Ideea românească”, „Criterion”, „Convorbiri literare”, „Axa”, „Familia”, „Cuvântul”, „Floarea de foc”, „Gândirea”, „Gând românesc”, „Revista de filosofie”, „Revista de studii sociologice și muncitorești”, „Index”, „Secolul”, „Azi”, „Viața universitară”, „Cuvântul studențesc”, „Dacia”, „Pan”, „Izvoare de filosofie”, „Revista Fundațiilor regale”, „Sociologie românească”, „Limba română”, „Ideea creștină”, „Industrie și comerț”, „Le Moment” (București), „Annales sociologiques” (Paris) ș. a.

Mircea Vulcănescu a făcut așadar parte — așa cum arătam — din gruparea care s-a denumit în anii '30 „tânăra generație”, generație care l-a modelat și pe care a influențat-o puternic; dacă „energicul” Mircea Eliade a fost considerat „șeful” acesteia, Mircea Vulcănescu a fost unul dintre principalii ei purtători de cuvânt. Spre exemplu, la o confruntare cu Mihail Manoilescu, omul politic suficient de versat, care voia să câștige politic și doctrinar „tânăra generație” de partea sa (cu Paul Sterian sau cu Mircea Vulcănescu avusesse raporturi mai apropiate prin fratele său, Grigore Manoilescu, încă din anii studiilor pariziene ale acestora), Mircea Vulcănescu a ieșit în arenă și „colaborarea” nu s-a realizat (vezi: *Tendințele tinerei generații*. Două conferințe de Mircea Vulcănescu și Mihail Manoilescu, București, Tipografia ziarului „Universul”, 1934).

Mircea Eliade a început ca literat și publicist, spre a încheia ca savant al unui domeniu bine delimitat, dar și ca un *homo universalis*, fără a-și propune să se ridice la cuprinderea și pătrunderea filosofică; Constantin Noica a vrut să fie numai filosof și s-a realizat ca mare filosof, punându-și întreaga biografie în Operă, cu o construcție ontologică și o splendidă plămuire, punere în lumină a modelului ontologic românesc; Emil Cioran a rămas moralistul mult prea personal, de o ironie socratică nedezmințită, așezată sub semnul unei viziuni profetice; Constantin Floru s-a vrut prea modest și a reușit să fie un excelent tălmăcitor al lui Hegel sau al lui Leibniz pre



limba și gândirea românească, și un bun acompaniator în editări. Și s-ar putea continua cu Dan Botta, Petru Comarnescu, Ionel Ghera sau Mihail Sebastian ș.a. Mai fiecare a știut, în vreme sau la vreme, să se adune, să se delimiteze, dându-și măsura proprie. Doar Mircea Vulcănescu a continuat să se „risipească”, să nu stea sub „blestemul” unei singure idei — cum spunea Constantin Noica —, pentru o mai amplă cuprindere. Anii de început ai deceniului al cincilea ni-l arată preocupat de gândirea problematicei românești; rod al căutărilor sale sunt *Omul românesc*, *Ispita dacică* sau *Dimensiunea românească a existenței*, iar ca proiect deschis, *Existența concretă în metafizica românească*...

În ideea unei dialectici triadice, a unei mișcări în trei pași, Mircea Vulcănescu, după o serie de căutări din anii studenției, a parcurs o primă etapă, aceea a *delimitării critice*, s-a înscris, ca o mare promisiune și cu o serie de splendide reușite, într-un moment al celei de a doua etape, aceea a *creației*, și... arcul s-a frânt! Optimismul țărnut, care nu-și refuză coordonata lucidității, trebuie să accepte această realitate a *frângerii*!

Așadar, în activitatea culturală a lui Mircea Vulcănescu distingem între o etapă al cărei început se află în anul 1925 și se întinde până către 1936-1937; îi urmează a doua, în continuare, până în 1946. În cadrul celei dintâi etape, după căutările din anii studiilor bucureștene, cu împlinirea prin teza de licență, avem un prim moment, cu unele afirmări din anii studiilor pariziene, cu o orientare predilect ortodoxistă chiar și în receptarea valorilor culturale franceze; un al doilea moment durează din 1928 până în 1932, cu acea căutare a generației, cu afirmări sociologice, economice și de ordin general-filosof; al treilea moment începe printr-o eferescență spirituală în cadrul „tinerei generații”, la Asociația „Criterion” sau la revista cu același nume, și este continuat printr-o intensă activitate publicistică sau de conferențiar; preocupările filosofice sunt și de această dată răzlețe, legate nemijlocit de anumite evenimente cultural-filosofice, de o necesară luare de poziție; în cadrul seminarului de etică continuă să dezbată teme de etică sistematică și, alternativ anual, de istorie a eticii. Rod al acestor căutări și afirmare a forței interpretative este amplul studiu *Filosofia morală engleză din sec. XVII și XVIII*, pe care l-am mai invocat. În acest al treilea moment al primei etape, interesul filosofului se situează încă în planul general-sistematic și universal-istoric, cu deschideri fie către moraliștii englezi sau către Kant, fie către Lenin sau Freud. Filosofia românească este încă un domeniu abordat sporadic: acea ochire generală din conferința radiofonică *Filosofia românească contemporană* prefigurează totuși cea de-a doua etapă a activității lui Mircea Vulcănescu.

În cea de a doua etapă predomină căutările de a determina, sub unghi filosofic, omul și lumea românească. Drept manifestare primă putem considera conferința *Omul românesc*, rostită în cadrul unei fundații culturale studențești. Preocupările sociologice se răresc, mult timp răpindu-i cercetările economico-administrative. Acum publică, spre exemplu, amplul studiu *Două tipuri de filosofie medievală*, dar nu uită să-l dateze: 1927-1942. Spre a determina modelul ontologic românesc, o incursiune arheologică în spiritualitatea românească era mai mult decât necesară, și

ea s-a concretizat în *Ispita dacică*. Manifestarea cea mai aleasă a fost să fie *Dimensiunea românească a existenței*. Ce avea să reprezinte până la urmă *Existența concretă în metafizica românească*, nu ne putem totuși prea bine da seama după textele elaborate care ne-au rămas... Ne surprinde totuși faptul că omul unor numeroase proiecte, de la care au rămas atâtea manuscrise cât nu încap într-o ladă, nu a găsit răgazul consemnării într-o formă unitară a vastei sale deschideri culturale...

Iar a treia (presupusă, desigur) etapă nu e numai... tăcere! Căci Mircea Vulcănescu avea să fie „răs-bunat” (= făcut mai bun) de către Constantin Noica și... nu știm ce ne va mai rezerva viitorul! Să-l ascultăm pe autorul acelei splendide „încercări” asupra limbii și culturii românești, care este *Creație și frumos în rostirea românească*: „Nimic nu poate fi bun de la început omului. Totul e joc secund, și numai răzbunarea unui lucru îl face bun, numai răsplătirea lui îl plătește”. Căci, iată în continuare mărturisirea aceluiași Constantin Noica, de data aceasta din textul așezat drept cuvânt înaintemergător al volumului de față: „în al doilea volum [al „Izvoarelor de filosofie”], [Mircea Vulcănescu] a publicat admirabilul studiu-conferință *Dimensiunea românească a existenței*, fără lecția căruia, poate, n-aș fi scris niciodată *Rostirea românească*”.

Astfel că, formulând o concluzie mai generală, Vasile Vetșanu — bun cunosător al textelor filosofice vulcănesciene — se crede îndreptățit să afirme: „Gândirea lui Mircea Vulcănescu n-a evoluat uniform și nici n-a fost supusă unui singur mod de înțelegere, ci a intrat în sinuoase contradicții, care izvorau dintr-un puternic sentiment al căutării, nefiind lipsită, la capătul tuturor eforturilor sale, de incertitudini și de concluzii tranzitorii, de la un domeniu la altul”.

În perioada dintre cele două războaie mondiale, „generația tânără” este aceea care potențează dezbaterea publică a problematicei de idei, în genere, a celei filosofice, în particular. Până la prima conflagrație mondială, ideile, îndeosebi cele speculative, erau vehiculate de la amvonul catedrei universitare și arareori prin presă sau prin „prelecțiuni publice”. (Tradiția Junimii, în acest sens, nu avea să se repete cu aceeași continuitate și același interes.)

În noile împrejurări ale anilor '20, când idealul național fusese realizat și reformele social-economice considerate încheiate, iar pentru intelectualii români trecea pe prim-plan *idealul cultural*, diverse grupări instituționalizate („Ideea europeană”, Societatea Română de Filosofie, Institutul Social Român, Societatea de estetică ș.a.) contribuie la o mai intensă culturalizare a publicului românesc, al cărui număr crește considerabil și care el însuși s-a dovedit mai receptiv la diversele manifestări. Se cuvine totodată a evidenția eferescența vieții spirituale, cu cele mai diverse și diferite orientări culturale, ideologice aflate în dialog și în tensiune, o întreagă dialectică chiar

\* Vasile Vetșanu, *Mircea Vulcănescu în conștiința culturii românești*, în „Viața românească”, an LXXIX, nr. 6, iunie 1984, p. 91.



cu treceri de la o poziție la alta, cum putem azi descifra și o anume confuzie în ideile unor gânditori, dar, oricum, nu erau posibile indiferența, detașarea sau ignorarea.

De la primele sale manifestări (de prin anii 1927-1928), tânăra generație nu se simte la largul ei în sistemele instituționalizate proprii generației mai vârstnice. Mai întâi, în chip spontan și izolat, treptat, tot mai conștient și mai organizat, tinerii se opun diverselor cadre „învechite”, aspiră către o manifestare ca grup, iar mai apoi ca „generație”, prin mijloace de comunicare proprii.

Academia Română — ca instituția cea mai de vază a spiritualității naționale — în nici un caz nu putea fi un asemenea cadru, căci dinotdeauna ea a fost o instituție în deja „consacraților”, fără însă a consacra ea pe cineva; Universitatea nu putea fi nici ea un cadru propice, căci numai câțiva tineri au reușit să se integreze ca asistenți, dat fiind numărul oricum limitat al posturilor, dar și mecanismul promovărilor, în care tot generația vârstnică decidea; iar publicațiile cu o anume tradiție („Convorbiri literare”, „Viața românească”, „Ramuri” ș.a.), cele oficiale sau semi-oficiale tindeau către „tradiționalism”... (Când, în 1934, Al. Tzigara-Samurcaș a încercat să treacă „Convorbirile literare” unui grup tânăr, din care făcea parte și Mircea Vulcănescu, sistemul culiselor a funcționat ireproșabil!).

Astfel că au început să se înfiripe, pe rând și pentru scurtă vreme, diverse asociații, societăți, grupări sau o serie de publicații, de orientări la rândul lor felurite, prin care această tânăra intelectualizată venea cu o nouă modalitate de valorizare a lumii și cu o lume proprie de valori, care constituiau dreptul și datorita ei, conștientizate, asumate. Din cadrul mai larg al tinerei intelectualități se detașează și se afirmă mai energic această „tânăra generație”. „Forum”, „Duh și slovă”, „Criterion” (asociația, apoi revista), „Axa”, „Credința”, „XIII Gemina” ș.a., dacă nu rămân simple proiecte sau nu se blochează de la primele manifestări publice, atunci apar și dispar curând... O primă măsură Mircea Vulcănescu și-a dat-o la „Criterion” — cea mai înplinită formă de manifestare a grupării ca „tânăra generație” de intelectuali.

După căutări, cu unele afirmări, dar și cu eșecuri, ca „Duh și slovă”, și un popas la „Forum”, în toamna anului 1932 debutează în chip spectaculos Asociația de arte, filosofie și literă „Criterion”.

„Criterion”-ul s-a vrut, în intenția organizatorilor săi — Petru Comarnescu, Mircea Vulcănescu și Paul Sterian îndeosebi —, o tribună de dezbateri libere.

Atât prin problematica abordată, cât și prin poziția spiritual-ideologică și politică a combatanților, simpozioanele „Criterion” au înviorat viața culturală bucureșteană; prieteni și adversari de idei ieșeau din cetatea scrisului în avanscena amfiteatrului de la Fundația „Carol” (actuala Bibliotecă Centrală Universitară) și își încrucișau spadele — folosind, de această dată, mai degrabă argumentele decât adjectivele.

\* Decandată ne lipsește multe informații de arhivă și deci și studii privitoare la „Forum” sau la „Duh și slovă”. Cercetări speciale în arhive (instituționale și particulare) vor putea aduce cândva lumină în privința unor asemenea căutări și dibuiri.

„Symposioanele” (discuții controversate, căci se exprimau prin diferite personalități idei diverse, chiar opuse) de la „Criterion” ne trimit cu gândul, nu fără încredințare, la „prelecțiunile publice” ale Junimii — acestea din urmă, în fapt, cele mai adesea, conferințe de popularizare a unor idei primite (neîndoiește, justificate pe deplin în anii '60-'70 ai secolului trecut). Într-unul din cele două studii pe care Liviu Antonesei le consacră asociației „Criterion”, o asemănă cu Junimea. Despre inaugurarea acțiunii culturale criterioniste, tânărul gânditor ieșean spune că „acesta va fi începutul celei mai fascinante aventuri spirituale din epoca [sic!] interbelică, care nu poate fi comparată, poate, decât cu activitatea Societății Junimea în secolul precedent. Ca și în cazul Junimii, membrii grupării interbelice veneau din orizonturi culturale diferite (literatură, filosofie, jurnalism, pictură, coregrafie etc.), dar, spre deosebire de Junimea, ei împărtășeau și convingeri politice și spirituale dintre cele mai diverse. Dacă Junimea fusese o direcție, «direcția nouă» în cultura românească din veacul trecut, asociația interbelică a reprezentat o încercare de sinteză a ceea ce era mai valoros în toate orientările tinerei generații. Criterionul nu a fost un fragment, oricât de important, al tinerei generații, ci expresia spiritului acelei generații în cvasitotalitatea sa. Deosebii de vechea Junime, i-au lipsit însă timpul și mijloacele pentru a putea accede la reformarea instituțiilor epocii”.

Dezbaterile criterioniste aveau să fie cu totul altceva și decât conferințele-monologuri de până atunci. Simpozionul despre Lenin, spre exemplu, a trebuit să fie repetat, iar cel despre Freud a durat trei ore; s-a încercat reluarea lui, dar autoritățile au interzis repetarea; permisiunea de a se ține s-a obținut de la ministrul de Interne (Ion Mihalache) în seară târziu, după ce publicul, sătul de așteptare, se împrăștiase. Simpozioanele din ciclul „Idoli” (în sensul filosofic al termenului) au fost consacrate unor personalități ale secolului al XX-lea, reprezentative pentru tendințele și curentele de idei ale veacului: Lenin, Freud, Chaplin, Gide, Mussolini, Bergson, Krishnamurti, Greta Garbo, Gandhi, Valery. Asemenia simpozioane erau prezidate de personalități de prestigiu ale victii noastre culturale: C. Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, S. Mehedinți, Ion Marin Sadoveanu, Mihail Manoilescu, Mihai Ralea, Paul Zarifopol ș.a. Iată și numele câtorva dintre combatanți din cadrul manifestărilor (într-o ordine întâmplătoare): Alexandru Vianu, Haig Acterian, Pompiliu Constantinescu, Lucrețiu Pătrășcanu, Șerban Cioculescu, Emil Gulian, P. Vițoreanu, Mircea Grigorescu, Mihail Polihroniade, Anton Holban, Eugen Ionescu, H. H. Stahl, C. Enescu, I. Popescu-Sibiu, Ion I. Cantacuzino, Al. Mișculescu, I. Brucăr, N. Bagdasar, D. C. Georgescu, Pavel Costin Deleanu, Dan Botta, Constantin Floru și desigur Petru Comarnescu, Paul Sterian, Mircea Vulcănescu ș. a.

În toamna aceluiași an 1932, al doilea ciclu a fost consacrat „Culturii românești actuale”, desfășurat sub forma conferințelor însoțite de lectură, a cuprins poezia,

\* Liviu Antonesei, *Le Moment Criterion — un modèle d'action culturelle*, în vol. *collectif Culture and Society*, Iași, Edit. Academiei, 1985, p. 191-192.



romanul, teatrul, critica și escul, ziariștica, artel plasticel, muzica și dansul, arhitectura, filosofia și curentel de idei.

La începutul anului 1933 s-a continuat cu alte teme, pentru ca în toamna ace-luiasi an să fie organizat ciclul de simpozioane sub titlul „Tendințe 1933”. Iată câteva dintre aceste „tendințe”, în viziunea organizatorilor (se păstrează o serie de cionne ale programelor, cu titluri sau invitați, scrisel de Mircea Vulcănescu): Autarhie? Sensul vieții în literatura actuală; Dictatură? Fenomenologie? Război? Civilizație?; Rasă? ș.a. Cel de-al doilea ciclu era intitulat „Marile momente ale muzicii” și se ținea la sala Dalles; spre exemplu, a doua conferință a ciclului a fost rostită de Paul Sterian și a fost consacrată „Expresionismului și noului clasicism”.

Deși asociația „Criterion” era cunoscută îndeosebi prin simpozioanele organizate, în cadrul ei au activat și o serie de alte secții, precum cea de critică și literară, de teatru, muzică, plastică ș.a. La reușia manifestărilor și-au dat concursul numeroși artiști, dintre care amintim pe Mac Constantinescu, Floria Capsali, Marietta Sadova, Lili Popovici, Apriliana Medianu, Sorana Topa, Sandu Eliad, A. Pop-Mațian ș.a.

În cadrul asociației „Criterion” s-ar putea distinge, credem, între patru „grupuri”: unul, preocupat îndeosebi de aspectul cultural propriu-zis și interesat deci în menținerea unității grupării, spre a înfăptui, prin conlucrarel (tensionată, firește, dar nu până la dezbinare, și stimulativă prin exprimarea liberă a poziției proprii și prin dispută), o nouă spiritualitate culturală românească; aci ar intra: Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Petru Comarnescu, Dan Botta, Paul Sterian, Emil Cioran, Mircea Eliade ș.a.; alte două grupări pun pe prim-plan aspectul politic al conlucrării culturale; tensiunea dintre cele două grupuri — reflex al tensiunii sociale și politice din sistemul național — s-a accentuat treptat în chiar toiul simpozioanelor, unii reprezentând stânga sau evoluând spre ea (Lucrețiu Pătrășcanu, Mircea Grigorescu ș.a.), iar alții dreapta sau evoluând spre ea (M. Polihroniade, Pavel Cosțin Deleanu ș.a.); al patrulea grup era aparent și relativ indiferent față de aspectul politic, tinzând către cel dintâi grup; aci se situau: Ionel Gherca (nu altul decât fiul lui C. Dobrogeanu-Gherca și fratele lui Alexandru Dobrogeanu-Gherca, temperament mult deosebit de acesta, care erau adevărate naturi vulcanice!), Constantin Floru ș.a., ca și marea majoritate a artiștilor.

Și în cazul „Criterionului”, presiunea sistemului global și tensiunea politică internă s-au dovedit mai puternice decât aspirația conlucrării culturale și inevitabilul s-a produs: gruparea s-a destrămat. Ea a rămas totuși ca o frumoasă strădanie și aspirație culturală a tinerilor de a conferi un sens convergent, chiar dacă nu și unitar, pe fondul unei tensiuni condescătoare. „Asociația «Criterion» — va nota, peste câteva luni, Mircea Vulcănescu — era o încercare de manifestare în comun a tinerei generații, o tribună, ci nu un curent sau o doctrină. Ea reunea tineretl de orice opinii, doritor să discute împreună problemele vremii, cerându-i o singură condiție: respectul opiniilor potrivnice, ca manifestări ale gândului, chiar dacă nu erau împărtășite. Asociația își închipuia că divergențele de păreri nu înlătură cu necesitate stîma reciprocă”. (În „Criterion”, an I, nr. 2, 1 nov. 1934, p. 6).

Unul dintre proiectele necalizate ale asociației „Criterion”, în prea scurta ei perioadă de existență, a fost editarea unei publicații proprii. Peste câteva luni de la destrămarea asociației, în toamna anului 1934, a apărut o publicație cu aceeași denumire, dar nu ca organ al dizolvatei asociații. Așadar, „Criterion, Revistă de arte, literel și filosofie” a apărut la București, în șapte numere, între 15 octombrie 1934 și februarie 1935. Într-o casetă redacțională, repetată în fiecare număr, se atrage atenția că: „Revista «Criterion» nu reprezintă Asociația de arte, literel și filosofie cu același nume. Titlul acestei reviste se explică prin faptul că redactorii ei, toți membrii ai Asociației «Criterion», înțeleg să continue ideile pe temeiul cătora au lucrat în sânul acesteia. Responsabilitatea revistei aparține deci în mod exclusiv d-lor Ion Cantacuzino, Petru Comarnescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Henri H. Stahl, Alexandru Cristian Tell și Mircea Vulcănescu, care o redactează. Revista apare la 1 și 15 ale lunii. Corespondența redacției se trimite pe adresa: Alexandru Cristian Tell, Calea Victoriei 177, București”. Celor de mai sus li s-a adăugat, pentru numerele 2-5, Constantin Enescu.

„Criterion” este o publicație consacrată reabilitării ideii de spiritualitate confruntată cu realitatea românească, dar și europeană, nu întotdeauna de orientare spiritualistă. Au apărut, în total, șapte numere (dintre care 3-4 și 6-7 duble); nr. 8 a fost pregătit pentru tipar, dar revista a fost suspendată. Au mai colaborat: Dan Botta, Anton Golopenția, Octav Șuluțiu. Câteva rubrici au fost intitulate: *O carte; Un om; O idee; Un desen; O problemă; ... Și câteva puncte de vedere*.

Dintre studiile și articolele mai importante apărute în „Criterion”, amintim: Petru Comarnescu, *Dez acordul dintre adevărurile spiritului și fenomenele prezentului* (nr. 1); Constantin Noica, *Moartea omului de mâine* (nr. 1), *Problematică* (nr. 6); Mircea Eliade, *Poimăne* (nr. 1), *De ce sunt intelectualii lași?* (nr. 2), *Reabilitarea spiritualității* (nr. 6-7); Anton Golopenția, *Situația intelectualilor români* (nr. 3-4); Dan Botta, *Puterea cuvântului* (nr. 5) ș.a. Totodată, fiecare număr are și o ilustrație, însoțită de un comentariu: un desen al lui Rafael reprezentându-l pe Aristotel (nr. 1), o mască populară de la Nereju (nr. 2), un desen al lui Brâncuși (nr. 3-4), o statuie a lui Michelangelo (nr. 5), o gravură de Goya (nr. 6-7).

La „Criterion” Mircea Vulcănescu a adus cea mai substanțială contribuție, cu studiile cele mai maple; aci a publicat: *Spiritualitate* (nr. 1), *Un desen* (nr. 1), *Gene-rație* (nr. 3-4). În jurul filosofiei lui Blaga (nr. 5), iar pentru numărul 8 pregătise *Recitalul lui Gabriel Negy*.

Analizând, spre exemplu, studiul consacrat de Mircea Vulcănescu conceptului de „generație”, Constantin Schiffrnet notează: „În această aprigă dispută s-a simțit nevoia din partea unora dintre reprezentanții tinerei generații de a clarifica noțiunea de generație. Cel mai important studiu pe această temă este cel semnat de Mircea Vulcănescu, intitulat *Generație* (în „Criterion”, nr. 3-4, 1934). Este o abordare multidisciplinară a conceptului de generație, multe dintre ideile sale fiind valabile și astăzi”.

\* Constantin Schiffrnet, *Generație și cultură*. București, Ed. Albatros, 1985, p. 27-28.



Gândul prim și fundamental al lui Mircea Vulcănescu a fost unul de natură filosofică. Într-o epocă bântuită de neopositivism și pragmatism, secea de absolut îl mână către existența integrală. Ajunge până la a-și intitula proiectul propriului „sistem filosofic” cu un concept care devansază teoretizările existențialiste de peste câțiva ani, și anume prin termenul de „existențism”. Dar chiar până la „existențism” a trecut printr-o serie de căutări.

Un manuscris poartă titlul: *Concepții originale din încercare asupra existenței*. Care sunt aceste „concepții originale”? Ele sunt de ordin psihologic, logic, estetic și etic, spre a se înalta de aci la „natura existenței” și a coborî apoi la „clasificarea științelor, artelor și practicilor”. Fîind mai degrabă un plan — desfașurat pe două pagini — decât o expunere sistematică, meritorie rămâne strădania de a gândi consistent asupra existenței integrale.

Căci acele „concepții originale” constau, printre altele, din „hipoteza energetică a conștiinței”, din „încercări asupra hipotezei asociațiunilor dinamice ale lui Ribot”, cu „critica și completarea opiniilor d-lui A. Binet”, sau din „teoria progresiei complexității în organizarea stărilor de conștiință”, toate acestea concepute din perspectiva psihologiei, invocată, din câte ne dăm seama, ca punct de plecare și fundament. Căci și logica sau estetica sunt privite sub unghiul psihologiei; spre exemplu, la punctul „estetica”, prima întrebare sună astfel: „Poate exista o logică afectivă?” Pentru ca, la „etică”, să se gîndească la „necesitatea unui nou termen: proprietatea [adecvarea]: natura ei dinamică — intermediară și complexă”, spre a enunța: „Idealul vieții este fundamental etic”, principiu ce poate servi drept motto pentru un întreg sistem etic.

Doar o frază este elaborată în acest manuscris și ea ne probează căutări și disponibilități pentru o reală adâncime filosofică: „Numai astfel, cugătătorul cu sufletul senin va putea, adâncind tot mai mult nemărginirea acestei vieți, să se pătrundă de natura ei și, admitînd punctul nostru de plecare și disciplina posibilităților pe care acesta i-o incumbă, va putea înțelege, simți și faptui, în ritmul vecinic natural al lumilor, trăind în însăși *Armonia universală*.” Ceea ce ne poartă aci, de la sine, către Vasile Părvan, unul dintre mentorii spiritali ai tinereții lui Mircea Vulcănescu.

Într-o formă elaborată se păstrează *Introducere în fenomenologia teoriei cunoștinței*. Aci Mircea Vulcănescu se preocupă să răspundă la două întrebări: „Ce este fenomenologia?” și: „Ce urmărește fenomenologia teoriei cunoașterii?”, pentru ca, pornind de la anume răspunsuri, să determine „caracterele cercetării fenomenologice ale teoriei cunoașterii”. Pentru lăuntru gânditor prezintă importanță „cercetarea teoretică [...] a cercetărilor despre cunoștință”. El urmărește deci să elaboreze nu atât o lucrare de teorie a cunoașterii, de cercetare teoretică a cunoștinței, cât una fenomenologică, una din care să se degaje „semnificația” problemelor și a soluțiilor epistemologice. De ce? Tocmai pentru că preocupările și soluțiile gnosologice prezintă semnificație în structurarea diferitelor tipuri de civilizație. Aven aci o idee ce merită ostentată și care ar fi putut deveni fecundă în preocupările românești interbelice de axiologie și de filosofie a culturii. Excursul în fenomenologie anticipează modelul

metodologic prin care va aborda, peste două decenii, *Dimensiunea românească a existenței*, subtitlulată, precum se știe, *Schiță fenomenologică*. Gândul ne poate purta — dar numai purta! — și către ceea ce Constantin Noica a dezvoltat, peste alte decenii, în *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*.

O asemenea cercetare lui Mircea Vulcănescu îi apare ca semnificativă atât prin reflexul în planul cultural-civilizatoriu, cât și pentru cel epistemologic propriu-zis, care trebuie să determine, în primul rând, conținuturi și, numai în al doilea rând, forme: „Fenomenologia teoriei cunoștinței pleacă de la faptul gnosologic propriu-zis, de la împrejurarea că există în istoria culturii omenesci o întrebare despre cunoștință și pe această dată s-o înțelegă, nu rezolvînd-o direct, ci lămurindu-i rosturile și-nțelesul”. Iată de ce, „lămurind astfel sensul însuși al întrebării despre cunoaștere, fenomenologia teoriei cunoștinței apare ca o «prolegomenă» necesară la orice teorie a cunoștinței, care vrea să dea seama în mod critic și lămuritor de obiectul ei”.

Așadar, punctul de pornire în imaginarea „sistemului filosofic” se află în gnosologie (ca și în cazul lui Kant și al altora), căci lui Mircea Vulcănescu aceasta i se pare a fi elementul realist, întrucât pleacă de la imediat, de la „fenomen” (Să fie și aci o influență din prelegerile lui Mircea Florian?)

În primii ani ai studenției, Mircea Vulcănescu s-a aflat în bune raporturi cu Mircea Florian. În câteva *Note asupra „esenței”*, scrise în 1924, el distinge, ca un sens al „firi”, felul de a fi, esența. „Lucrurile sunt susceptibile unele din ele de însufiețire, pentru aceea, fire e valabil, pentru altele, nu. Pentru piatră nu pot zice «fîrea pietrii», ci «natura pietrii». O nouă expresie e uneori și «ca atare»”. Spre a specifica de îndată sursa influenței: „sugestii de la Florian”.

Iată-l pe Mircea Vulcănescu preocupat încă din 1924 de a determina conținutul „rostirii filosofice românești”, cu expresia consacrată de Constantin Noica. În *Note asupra „esenței”*, Vulcănescu distinge trei sensuri pentru „fire”: „1. e în *fîrea* lucrului să fie astfel” (*fîrea* = esența, *natura*); „2. e firesc să fie astfel” — este *natural*, și: „3. este astfel (acest lucru) prin *fîrea* lui (felul său de a fi)”.

Alte însemnări păstrate privesc „*discriminările ființei*”, de la „Existență (E firesc)”, prin „cunoscutibil” și prin „cunoscut” către „real” ș.a.m.d. Sub unele aspecte, se va reveni asupra unor astfel de „rostiri” în *Dimensiunea românească a existenței*; ele urmau să fie mai amplu investigate în proiectata lucrare *Existența concretă în metafizica românească*, rămasă în faza de proiect, din care n-a elaborat decât anume reflexii privind *Insul*, *Fîrea*, *Chipul*...

Și în vremea studiilor pariziene Mircea Vulcănescu continuă să reflecteze la o viziune filosofică „sistemică” asupra existenței integrale. Printre proiectele rămase în fișe, însemnări, dăm peste titlul: „Philosophie de la vie integrale. Essai sur l'existence”; sau, într-o altă denumire: „Essais sur l'existence. Statique — Être. Étude des possibilités constructives de l'Être”. Plănuită în trei „volume”, „Essais sur l'existence” ar fi trebuit să cuprindă: „Concevoir, vol. I. Cinématique de l'existence. Philosophie de la vie moderne”; „Être, vol. II. Statique de l'existence. Philosophie



de la vie moderne" și „Vive, vol. III. Dynamique de l'existence. Philosophie de la vie moderne”.

La Paris, Mircea Vulcănescu mai scrie despre *Misticismul și teoria cunoștinței*, cu referiri la Nietzsche, Pascal, tomism, Blaga sau Nae Ionescu. Tot acum (în vara anului 1926) vrea să polemizeze cu prietenul său Stelian Mateescu, care publicase în „Gândirea” (an VI, nr. 3, apr. 1926, p. 141-142) o cronică la *Fenomenul originar*, studiul lui Blaga, apărut în 1925; sau redactează câteva însemnări sub titlul *Notes sur les types*, pe care nu le-am reținut pentru volumul de față.

Mircea Vulcănescu s-a gândit chiar la „sistemul meu filosofic: Existentialismul”, conturat în câteva pagini păstrate. Acest „sistem” ar fi cuprins: „1. Analiza cunoașterii: Filosofia cunoștinței. — 2) Procesul de ansamblu: Filosofia filosofiei. — 3) Procesul special: Filosofia științelor”. Iar primul principiu al „existentialismului” este: „Negatio non est, affirmationes omnia sunt!”.

Din însemnările păstrate, constatăm că a elaborat curgător numai prima parte: „Analiza elementelor cu ajutorul cărora luăm cunoștință despre orice existență”. O asemenea analiză, precedată de alte lucrări proprii, la care autorul trimite (cum ar fi *Evoluția psihismului* sau *Cercetări asupra cunoștinței*), este realizată din perspectivă psihologică și de aceea nu merită o atenție specială aci, chiar dacă sunt aduși în discuție Kant, Bergson sau Rădulescu-Motru.

Într-un „plan” al „Introducerii”, plecând de la „constatarea că actuala mișcare filosofică nu a ajuns la o sinteză generală a concepțiilor omenești”, Mircea Vulcănescu urmărește prinderea lor într-un „sistem”; prin „sistem” dobândim nu atât cunoștințe noi și metode, cât, mai ales, „îmbinarea acestora așa ca mintea să nu se rătăcească în ele”. De aceea, filosoful consideră că pragmatismul, spre exemplu, nu s-a constituit ca sistem filosofic. Iar „sistemul” pe care Mircea Vulcănescu îl propune și-l închipuie că poate fi o „îmbinare de materialism și idealism”, de realitate și imăginaritate, un „raport între ceea ce este real și ceea ce e imăginar, dar tot este”. O a doua distincție asupra existenței, căreia urmărește să-i dea o soluție, este aceea dintre existență în genere și existența cunoscută, distincție clasică — după cum se știe — în gnoseologie.

Din același „plan” mai facem cunoștință „cu postularea principiului armoniei universale” sau cu o serie de problematice ce ar urma să fie dezbătute și expuse, și anume: „I. Despre relațiile dintre realitate și existență. II. Despre relațiile dintre cognoscibilitate și existență. III. Despre relațiile dintre afirmație și existență. IV. Despre domeniile subiective ale existenței”. Nu lipsesc nici câteva scheme de concepere a structurării existenței, asupra cărora iarăși nu ne oprim acum.

Asemenea însemnări, rămase în diverse stadii ale meditării sau ale redactării, probează frământarea metafizică a tânărului gânditor, disponibilitatea și capacitatea sa sintetizatoare și nu ne rămâne decât să regretăm că asemenea căutări nu și-au găsit continuarea și desăvârșirea în preocupările teoretice din următoarele două decenii.

\* Aci cu sensul de elemente materiale și spirituale.

Gândul „sistemului” filosofic este prea curând abandonat. Rând pe rând al absorb: teza de licență, susținută în sociologie; participarea la campania monografică de la Goicea Mare (1925); preocuparea pentru o teză de doctorat în domeniul economiei politice; contactul, la fața locului, cu cultura franceză, îndeosebi cea religioasă, pe linia lui Maritain etc.; dar mai ales preocupările sociologice, economice sau de simplă administrație (este drept, o bună parte din ele s-au fructificat la nivelurile înalte ale sistemului național-statal al epocii, și anume într-o formă exemplară) ș. a.

Și totuși, credem că întreaga creație a lui Mircea Vulcănescu — atât cât a reușit să ne dea — poate fi pusă sub semnul filosofiei, al unui model filosofic românesc.

Pentru Mircea Vulcănescu, „filosofia este încercarea gândului de a pătrunde existența. Ea e, în aceeași măsură, o disciplină și o boală”. Sarcina filosofului este — într-o subtilă dialectică — aceea de „a pune întrebări, acolo unde alții n-au nici o nedumerire”, „și nu a pune, ci a-ți pune întrebări”. Filosofia este și o „boală”, căci gânditorul pune întrebări nu atât semenilor săi, cât mai degrabă sieși. În consens cu unii dintre reprezentanții „tinerei generații”, care se întorc la funcția originară a filosofului (= înțeleptul), Mircea Vulcănescu va concepe filosofia ca fiind „o cale singulară și spinoasă, în care omul nu gustă nici plăcerea vanitoasă a aprobării altora”.

Dacă știința se caracterizează — după Mircea Vulcănescu — prin obiectivitate, relativitate și sumabilitate, în schimb, filosofia ar fi *subiectivitate, originalitate* și are *caracter absolut*. Să le luăm pe rând. În cercetarea științifică, mai mulți savanți pot ajunge la același adevăr științific, în vreme ce în filosofie personalitatea gânditorului își pune în chip hotărât (dar nu hotărâtor) pecetea asupra viziunii, asupra plămuiirii filosofice. Totdeauna filosoful e *cineva*, o anume individualitate, care îmbogățește cu specificitatea sa generalitate filosofică.

Dacă omul de știință se comportă față de predecesorii săi aproape întotdeauna într-un mod reverențios (dacă nu-i uită de-a dreptul), filosoful crede mai întotdeauna că „filosofia lui este singura filosofie adevărată, iar celelalte... sunt erori (mai mult sau mai puțin scuzabile)”.

Orice filosofie vrea să fie o imagine sintetică, totalizatoare asupra existenței integrale. O asemenea „unificare totală” nu este, pentru Mircea Vulcănescu, decât o „pretenție”, așa cum este și pentru D. D. Roșca (vezi, în *Existența tragică*, 1934, ediție definitivă 1968, cap. „Mitul raționalității integrale”).

Spre a respinge „pretenția” unificării totale, Mircea Vulcănescu pune în joc conceptul de „experiență”. Nici un filosof nu poate generaliza asupra totalității experienței, întrucât — sub aspectul obiectivității științifice — el nu poate deține toate datele pozitive, obiective ale științei, iar sub aspectul determinării individuale, nici un gânditor nu poate deține conținutul sufletesc al experienței tuturor individualităților umane.

De aci, nesumabilitatea, ci „diversitatea valorificării faptelor din câmpul experienței” și, deci, a viziunilor filosofice. Dar această „diversitate” nu poate fi o variabilitate la infinit, căci orice filosofie are (și) o întemeiere rațională. Or, raționalitatea



este unitară. Și aici, spiritul de finețe al lui Mircea Vulcănescu îl ferește să cadă în mrejele raționalismului abstract (așa cum a fost înțeles de către Descartes, Spinoza, Leibniz sau Kant), ale universalismului. Pentru el, „suspectă e [și] pretenția lui [a gânditorului filosof] de a unifica rațional această experiență“.

Nuanțările lui Mircea Vulcănescu — chiar dacă noi nu reușim aci să detectăm un obiectiv special al lor — au o semnificație majoră atât pentru o înțelegere mai adecvată a momentului și a devenirii filosofice românești interbelice, cât și, sub un aspect mai general, pentru o pricepere a gândului și spiritului filosofic în fenomenologia lui istorică; iar sub aspect contemporan, prezintă importanță ca principiu de pus în discuție în procesul regândirii permanente a statutului — ca determinare și rol — al filosofiei în câmpul culturii.

Ampla și multicolora paletă a filosofiei românești interbelice își află unele dintre determinările sale atât în saltul făcut de lumea, de spiritualitatea românească în prima jumătate a veacului nostru, cât și în, pe de o parte, resemnificarea conceptului de filosofie, iar pe de altă parte, în marea varietate a personalităților filosofice instituite, con-stituite.

Filosofia românească interbelică nu-și mai află originea epistemică în religie, ca la Neagoe Basarab sau la Dimitrie Cantemir, sau în logică, precum la Titu Maiorescu, sau într-o problematizare a unei personalități (nesincronă în plan european), ca la Vasile Conta, sau în filosofia kantiană, cum o concepea Rădulescu-Motru în *Elemente de metafizică* (1912, subintitulate, în ediția din 1928: *pe baza filosofiei kantiane*). Avântul cultural românesc dintre cele două războaie mondiale, marcat atât în preocupările și rezultatele științifice, cât și în valorile artistice, potențează creația filosofică într-un plan superior. Acum, în epocă, nu se mai poate filozofa sub specia filosofiei generale — *general*, în sens de pur speculativ —, câtă vreme se constituie serioase preocupări și cercetări științifice, sociologice, economice, istorice, juridice, pedagogice, psihologice, de istorie și teorie literară, estetice etc.

Sub aspectul fenomenologiei istorice, linia aristotelică — cu amplă deschidere către științele naturii — a fost în permanență reechilibrată de linia platonice, în prelungirea căreia se înscriu preocupările de filosofie a culturii, a artei, de axiologie.

În genere, unii dintre filosofi își întemeiază generalizările, teoretizările îndeosebi pe fapte de ordin material, pe studiul practicii sociale și istorice, pe datele pozitive ale științelor naturii, pe ceea ce Mircea Vulcănescu denumeste „fapte-semnal“, în vreme ce alții mută accentul pe datele de ordin spiritual, pe trăirile sufletești sau spirituale, pe „experiența“ lor, cu un termen căruia Mircea Vulcănescu îi acordă o semnificație specială.

Filosofii sunt — cu o splendidă metaforă a aceluiași — „întocmai ca nicăierii, dintre care unii își conduc corabia după farurile de pe coastă, pe când alții și-o conduc adaptându-se farurilor din cer“. Iar acele faruri din cer nu pot fi decât „ideile“ platonice, interpretabile însă, la rândul lor, în linie platonician-plotiniană, într-una teologizantă sau într-una realistă. Mircea Vulcănescu crede în acele idei eterne (sau divine), dar nu abdică de la exigențele raționalității. „Eu am văzut idei“ poate spune

și el, împreună cu Camil Petrescu, căruia îi dedică studiul *Despre «experiență»*. Căci acest: „Eu am văzut idei“ poate constitui o teză centrală într-o viziune realistă; ea cu greu mai poate fi supusă îndoielii metodice de tip cartezian, după ce în filosofia europeană a fost teoretizat conceptul de idei-forță; iar în vremea noastră, cu atât mai puțin, când atât știința, cât și ideologia în genere; în chip specific, pun în mișcare milioane de oameni către o lume mai bună, „visată“, „văzută“ mai înainte de către filosofi și teoretizată sub conceptul de ideal social și uman.

Ca puțini alții în perioada interbelică, Mircea Vulcănescu reușește să determine unitatea și diversitatea în spiritualitatea „tinerei generații“, înțeleasă în ultimele noastre decenii, mai ales prin manifestările sau prin ideile unuia sau altuia dintre reprezentanții ei. Cu textele lui Mircea Vulcănescu pe masă, putem avea o înțelegere mai nuanțată a unității, dar și a deosebirilor, dezacordurilor și contradicțiilor, a dinamicii acestei generații interbelice. E drept, pentru o înțelegere mai cuprinzătoare, am avea nevoie și de o serie de alte texte, dintre care să nu lipsească cele ale lui Petru Comarnescu, Mircea Eliade, Paul Sterian, Emil Cioran, Mihail Sebastian, Andrei Șerbulescu, Constantin Floru, Petru Manoliu, Dan Botta, Constantin Noica ș.a. Strădaniile lui Constantin Noica din ultimul deceniu de a propune discuției pe Ionel Gherea, Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade sau pe Emil Cioran sunt învecinate gândului de unitate în diversitatea generației.

Mircea Vulcănescu știa, ca puțini alții, să-ți preia și să-ți facă ție însuși mai inteligibil gândul ce te frământa, cum o spune Constantin Noica și ne-o mărturisea și Alexandru Dragomir.

Se știe că unul dintre conceptele centrale în jurul căruia s-a grupat „tânăra generație“ este cel de *experiență*. Spre a fixa acest concept, Mircea Vulcănescu întreprinde o incursiune sintetică în istoria filosofiei, începând cu o preistorie și continuând cu gânditori medievali precum Buridan sau Roger Bacon. Prin Francis Bacon se impune experiența cu sensul de „cunoaștere prin simțuri a lumii externe“, iar prin moralistii englezi din veacul al XVIII-lea și prin David Hume se definește, în chip paradoxal, sensul opus, de „cunoaștere imediată de sine însuși, a spiritului, a sufletului desfășurat în timp“. Dar numai aparent în chip paradoxal, căci, în unitatea lor, cele două curente filosofice se opun împreună raționalismului clasic, în care rațiunea este concepută ca fiind izvorul și temeiul cunoașterii.

Cu fenomenologia, pentru experiență se impune înțelesul de „dată imediată“, obținută printr-un alt gen de prelucrare decât intuiția imediată, anume printr-o „intuiție de ordin special, o intuiție a esențelor“, la care se ajunge prin ceea ce s-a denumit „reducția eidetică“. (Sigur că toate astea ar avea nevoie de explicații suplimentare, care ni se oferă în studiul *Despre «experiență»* și la care îl trimitem pe cititorul binevoitor, căci aci ne-am îndepărta prea mult de obiectivul unei introduceri). Iar cu „sensul vitalist“ ne apropiem de înțelegerea „experienței“ ca „trăire“, și astfel ni se deschide porțița către „tânăra generație“.

În cultura românească interbelică Mircea Vulcănescu detectează sensul baconian, empirist al experienței la P. P. Negulescu. Doar că „tânăra generație“ simte



chemarea să vină cu o „experiență” proprie, spre a impune o lume proprie de valori, ca menire firească, necesară a oricărei generații ce se instituie în concreșterea generațiilor ca umanitate. Pentru această generație românească, în descrierea lui Mircea Vulcănescu, „în sensul general, *experiența e cunoașterea datelor concrete existente de fapt, prin încercare directă*”, vrându-se a fi o sinteză a sensului baconian și a celui impus în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, în fapt, o altă modalitate a înțelegerii experienței ca „trăire” și nu străină, de altfel, de sugestiile sociologiei.

Dar cât de variată este această înțelegere a experienței în tânăra generație! Aci se înscriu complectudinismul, experiențialismul, dar și negativismul câtorva tineri. Din acea panoramă a „tinerei generații” — schițată în finalul studiului — ne reține atenția modul în care autorul nostru se concepe pe sine: „*Alții, lucizi, abdică de la luciditatea lor, printr-un act de voință și cred în încercările lor și ale altora, fie că li se pare mai frumos, fie pentru că acest lucru le e cerut de o evidență specială. (Aci s-ar situa poate subsemnatul.)*” Luciditate și avânt, luciditate și plăsmuire, luciditate și un nou chip spiritual al vremii, o nouă spiritualitate.

Un alt concept abordat de „tânăra generație” este cel de *spiritualitate*. Acesta este teribil de angajant, vrându-se să fie dător de seamă pentru perenitatea în cultura română a tinerilor gânditori interbelici. Căci, dacă conceptul de experiență desemna instrumentul epistemologic al intrării în lume, al plăsmuirii, cel de spiritualitate, poate mai exact spus: cel de „noua spiritualitate”, desemna sensul, finalitatea, idealul cultural al „tinerei generații”.

Termenul de *spiritualitate* a fost consacrat de către Mircea Eliade — prin serialul său intitulat *Itinerariu spiritual*, publicat în „Cuvântul” (între 6 septembrie și 16 noiembrie 1927) —, apoi prin ancheta privind „Noua spiritualitate”, inițiată de Petru Comarnescu în paginile „Tiparniței literare” (1928). Mircea Vulcănescu a fost solicitat și el să se pronunțe, alături de purtători de cuvânt ai unor diverse generații sau orientări, precum: Nicolae Iorga, C. Rădulescu-Motru, Octavian Goga, Eugen Lovinescu, Lucian Blaga, Nichifor Crainic sau mai tinerii Șerban Cioculescu, Ionel Jianu, Mircea Eliade, Mihail Sebastian, Vasile Băncilă ș. a.

Cu spiritul său de discernământ, de om al nuanțelor, Mircea Vulcănescu distinge, pentru „noua spiritualitate”, între „o nouă viață interioară”, „o nouă viață culturală”, și „o nouă viață duhovnicească”, opțiunea sa mergând, acum, la 24 de ani, către poziția pe care o exprimase și la 18 ani; atunci se plasa într-un „misticism vag”, cum mărturisea el însuși, pentru ca acum să fie într-o poziție teologizantă: „În al treilea sens, autentic, viața spirituală înseamnă viața veșnică, viața în Duhul Sfânt. Am văzut că viața interioară e sterilă și că valorile sunt pieritoare. Totuși, orice viață interioară cuprinde în ea o aspirație spre depășire a propriului eu, și orișice valoare e dorită vecinică și realmente stăpânită”. Ceva mai mult, atât viața interioară cât și cea culturală ar tinde către o asemenea „viață duhovnicească”. Or, sunt pagini scrise în anii aceia ai crizei interioare, despre care scriam mai sus.

Iată cum, într-o problematică centrală, căutarea de sine, autentică, a lui Mircea Vulcănescu se cantonează într-una „duhovnicească”. Deocamdată. Căci aventura continuă. Să reținem, în acest moment al devenirii sale „spirituale”, că „experiența” de la Pasărea era mereu vie și că ecourile atmosferei teologizante din cadrul Y.M.C.A., Y.W.C.A. sau al A.S.C.R.-ului, sau cea din cercul lui Jacques Maritain de la Paris, de unde abia revenise în țară, sau cea din jurul „Gândirii”, spre care tindea acum, erau încă puternice. Dar aventura spirituală continuă; așa cum spunea el însuși, în vreme ce „viața duhovnicească nu e nici nouă, nici veche”, în schimb, „viața interioară e totdeauna nouă”. În anii următori, contactul mai strâns cu realitățile noastre sociale, economice, naționale sau culturale — contact viu prin „experiența” cercetărilor de teren ale școlii monografice gustiene, prin activitatea la Oficiul de studii al Ministerului de Finanțe sau printr-o proprie problematizare a manifestărilor cultural-spirituale românești, ca și „dubla” lui formație, grosso modo — îl conduce treptat către o poziție mai realistă.

Experiența trăită în cadrul grupării „Criterion”, grupare dizolvată la începutul anului 1934, ca și cele trei „motive” expuse într-un preambul îl împing pe Mircea Vulcănescu la o determinare conceptuală mai amplă și mai profundă a uneia dintre „ideile principale ale vremii”, aceea de „spiritualitate”. Încă din primul număr al noii publicații „Criterion” (apărută în octombrie 1934), Mircea Vulcănescu inițiază un dicționar filosofic, care se deschide tocmai cu conceptul de „spiritualitate”.

În noile împrejurări social-politice și culturale, tensiunea dintre diversele grupări și determinarea pozițiilor se manifestă prin „*cristalizarea divergențelor cu privire la sensul termenului în discuție*”, adică al spiritualității. Fără înconjur, Mircea Vulcănescu se integrează pe sine în categoria „*favorabilă unei spiritualități înțelese în sens tradiționalist și ortodox, ca viața duhovnicească*”, categorie în fruntea căreia se aflau Nae Ionescu și Nichifor Crainic. (De reținut totuși că, după înfiriparea unor raporturi cu Crainic și cu „Gândirea”, în care a publicat două articole, Mircea Vulcănescu s-a îndepărtat complet de revista și de gruparea gândiristă, în care de fapt nici nu s-a integrat, așa cum, cu toată înclinarea către Nae Ionescu, *profesorul* său, a colaborat la „Cuvântul” doar până în 1933, nu și după aceea, așa cum n-a colaborat la „Calendarul”, „Bunavestire”, „Predania” ș. a.)

Cu toată această autodeterminare, mai definitorie pentru gândirea lui Mircea Vulcănescu ni se pare accepția acordată termenului de spiritualitate într-o conferință rostită în 1935, într-un ciclu organizat de Uniunea intelectuală, conferință intitulată *Paradoxele vieții spirituale moderne*. Cu acest prilej — deși nu uită înțelesurile conferite în anii anteriori și poziția adoptată atunci —, preferă înțelegerea spiritualității ca „*tip de structură, ca formă specială a relațiilor dintre om și ansamblul mediului în care trăiește*” — ceea ce lărgeste granițele conceptului și îi acordă o întemeiere obiectivă.

Poziția „simpatetică” nu-l împiedică, ba, dimpotrivă, îi permite lui Mircea Vulcănescu să realizeze analize pătrunzătoare în filosofia medievală sau în metafizica creștină în genere.



Într-o schiță de tipologie culturală europeană, Mircea Vulcănescu distinge între tipul răsăritean și cel apusean. Cel dintâi, căruia i-ar fi specifică „supremația momentului cunoașterii asupra momentului simțirii și al acțiunii”, subordonează cunoștința erosului și se manifestă prin subtipul elin și cel indic; cel de-al doilea, tipul apusean, subordonează cunoștința acțiunii și se manifestă prin alte două subtipuri — cel mistic și cel moralist. (Curios, tocmai tipul „pragmatic” nu-i spune nimic...)

Poziția lui Mircea Vulcănescu este, în acest punct, a unui creștin, dar a unui plasat pe fundament filosofic. Avem aci o modalitate foarte specifică de situare a filosofiei față de teologie — neprogramatică, dar reală și percutantă —, poate unică în cultura română, cum n-au realizat nici Marin Ștefănescu sau Nae Ionescu, și cu atât mai puțin Nichifor Crainic, dar nici alți tineri gânditori, chiar un Mircea Eliade, atunci sau mai târziu.

Atât prin *Logos și Eros*, cât, îndeosebi, prin *Două tipuri de filosofie medievală*, pătrundem în profunzimea tomismului și a augustinismului; avem aci dezvăluite atât resorturile, mecanismele, raționamentele celor două filosofii reprezentative ale Evului mediu, cât și semnificațiile lor pentru cultura europeană vreme de câteva sute de ani, respectiv, un mileniu și jumătate.

Mircea Vulcănescu se delimitează net față de tomism, care este orientat către lumea din afara omului. Totodată, sunt formulate o serie de delimitări față de augustinism, deși apreciază „calea lăuntrică” către ființa divină, ca fiind prin sufletul omului: „Drumul către Dumnezeu trece prin sufletul omului”. Iată și delimitări: „Filosofarea augustiniană va fi deci mai mult o vorbire a sufletului cu sine despre Dumnezeu, decât o filosofie obiectivă”; „Într-o asemenea concepție nu există, în fapt, filosofie deosebită de teologie și rațiune deosebită de rugăciune” (subl. ns.).

Conștiința lui Mircea Vulcănescu stă sub dubla „ispită”, a filosofiei și a religiei, așa cum „elevul” stătuse între D. Gusti și Pârvan sau Nae Ionescu.

Ca un adevărat istoric al filosofiei, Mircea Vulcănescu aduce analiza problematicii dezbătute de tomism și augustinism până în filosofia contemporană, realizând opuneri față de un Blondel, un Max Scheler sau chiar față de Jacques Maritain, precum și o detașare față de o serie de teze vehiculate prin sinoadele Vaticanului.

Pornind deci de la un punct de vedere filosofic, Mircea Vulcănescu se ridică totodată împotriva rigorismului occidental, a modului în care Occidentul l-a conceput pe Dumnezeu, impersonalul, inflexibilul, neângăduitorul sau având o îndurare de stăpân față de slugă.

Opunerea dintre cele două tipuri de cultură europeană — răsăriteană și occidentală — i se relevă lui Mircea Vulcănescu categorică, întrucât „una este dragostea de jos în sus: dragostea firească, oarbă, EROS, și alta este dragostea de sus, darul lui Dumnezeu, îndurarea lui de creatură, LOGOS”.

Dacă în *Logos și Eros* Mircea Vulcănescu degaja semnificațiile tomismului și ale augustinismului sub aspectul dragostei dintre Demiurg și creatură, în *Două tipuri de filosofie medievală*, pornind de la imaginea metaforică a celor două hore spirituale

descrie de Dante în *Paradisul*, prezintă conflictul dintre orientarea filosofico-teologică, reprezentată de Toma d'Aquino, și aceea în fruntea căreia stă Bonaventura (din punct de vedere filosofic, același Fericitul Augustin din *Logos și Eros*).

Cele două tipuri de filosofare s-au confruntat *problematic*, începând chiar cu modul de a concepe filosofia, continuând cu problematica cosmologică, cea a filosofiei morale sau a filosofiei politice, până la problematici care azi aparțin filosofiei religiei sau mai degrabă teologiei, cum ar fi problematica înțelegerii ființei dumnezeiești, cea a ființelor îngerești sau cea soteriologică. Nu este uitată nici celebra „ceartă a universalelor”, deși lui Mircea Vulcănescu aceasta îi apare ca irelevantă pentru a pune în lumină opoziția dintre filosofia tomistă și cea augustiniană.

Demnă de tot interesul nostru este acea prindere sintetică a modului de a concepe lumea de către medieval, pentru a cunoaște mai bine și o altă față a lumii decât cea modernă. Pentru omul Evului mediu, universul este o „țesătură de semnificații”; diverse forme ale existenței se manifestă în grade diferite; existența are un sens cantitativ, dar și unul calitativ, căci, în căutarea de a înstăpâni epistemic lumea, omul medieval voia să determine înțelesul, sensul, semnificația: „orice se întâmplă pe lume e deci, pentru medieval, un semn care se cere interpretat și înțeles, și chipul înțelepciunii lumești e acela al unui vast trepetnic. Lumea cere celui ce trăiește și vrea să se orienteze o vastă ermeneutică, ci nu o tablă baconiană constatatoare de prezențe”.

Prin luarea în stăpânire a acestei lumi, a modului de a fi al medievalului, căruia i se opune cel modern, putem conștientiza mai profund atât saltul uriaș făcut de omul modern în fenomenologia spiritului, cum ar spune Hegel, cât și modul nostru contemporan de raportare la lumea înconjurătoare, la Univers. Mai profund și mai problematizant, căci această lume contemporană poate acum să-și trăiască în chip conștient drama: pe de o parte, o determinare tot mai adecvată a cantitativului existențial, realizată îndeosebi prin știință, iar pe de altă parte, o sărăcire a lumii semnificațiilor, a calitativului existențial, fiind necesară o resemnificare, o degajare a semnificațiilor, urmărită mai ales prin artă. Pentru ca filosofia să încerce o împăcare, dacă nu și o unitate într-un plan superior, a demersurilor științifice — cu evidențele lor — și a plăsmuirilor artistice — cu idealitatea lor —, tinzând către îmbogățirea ființei umane, într-o existență demnă.

Cu nostalgia Evului mediu (Paul Sterian îl asemuia mereu pe Mircea Vulcănescu unui „cavaler medieval”), ca aspirație către interpretări și semnificații, autorul celor *Două tipuri de filosofie medievală* constată „sărăcia” lumii moderne. „Fără îndoială, numărul cunoștințelor încercate de oameni s-a înmulțit în zilele noastre, totuși nu se poate spune că plinătatea de ființă a lumii a sporit cu aceasta, ci mai curând a sărăcit o dată cu împușinarea ei în înțeles. Viziunea noastră a lumii s-a întins parcă în lățime, dar s-a turtit, a pierdut din înălțimea vedeniei [a viziunii]”.

Pentru Dan Oprescu, *Două tipuri de filosofie medievală* este „un elegant studiu de istorie a filosofiei și teologiei creștine medievale, vehiculând de altfel o idee astăzi devenită de uz curent în istoriografia problemei: deosebirea tipologică dintre



augustinism (ca teologie cu accentul pus pe misticism, platonism, orientare spre lăuntru sufletului, spre a-l afla acolo pe Dumnezeu, nominalism în disputa universalelor etc.) și thomism (ca teologie cu accentul pus pe raționalism, aristotelism, orientare spre lumea exterioară, realism în problema universalelor etc.). Două tipuri de filosofie medievală este unul dintre cele mai frumoase texte rămase de la M[ircea] V[ulcănescu], iar importanța sa îl apropie de *Dimensiunea românească a existenței* (ce rămâne însă de neegalat, atât din punct de vedere al conținutului, cât și stilistic)\*.

Deschiderea filosofică a lui Mircea Vulcănescu a mers de la filosofia antică, prin cea medievală și cea modernă, până la filosofia contemporană, de la cea universală la cea românească, de la istoria filosofiei la filosofia sistematică, de la metafizică la etică sau la filosofia religiei, de la ontologia generală la ontologia regională — fără a-și propune și a realiza prin aceasta un sistem.

Pe fondul filosofiei universale, al ontologiei generale, rădăcinile concepției filosofice a lui Mircea Vulcănescu se află în lumea românească; el se străduiește să contribuie la determinarea ontologică a „omului românesc”, a „ispitelor” acestuia, a fundamentelor perene pe care se înalță și devine această lume românească, a specificului ei în ansamblul umanității. Cercetările și coordonatele desprinse de el se înscriu în continuitatea determinărilor și descrierilor date de C. Rădulescu-Motru, Dumitru Drăghicescu, Vasile Pârvan, Lucian Blaga, Dan Botta sau Vasile Băncilă, și totodată premerg celor realizate de Ștefan Bârsănescu, Ovidiu Papadima, Athanase Joja sau Anton Dumitriu și, într-un mod specific, li se corelează cele ale lui Constantin Noica.

De prin 1937 Mircea Vulcănescu se orientează tot mai clar către descifrarea, descrierea și valorizarea determinațiilor lumii românești. Într-o concreștere dialectică și fenomenologică se instituie patru studii: *Omul românesc*, *Ispita dacică*, *Dimensiunea românească a existenței*, *Existența concretă în metafizica românească* și o posibilitate frântă. Așadar, patru studii consacrate aceleiași idei. Dacă „există o Românie” — și ea există — atunci trebuie să existe și „omul românesc”!

Acest om românesc este purtătorul uman, viu al însemnelor neamului românesc. Neamul nostru este, „desigur, o realitate naturală, dar una ce stă la încheietura metafizice cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp”, căci este mai ales o realitate etnică, o realitate vie de trecut rețut, de prezent actualizat și de viitor ca destin care mereu este problematizat de către fiecare nouă generație ce se instituie într-o concreștere istorică.

Analiza dinamismului ideii naționale îi oferă lui Mircea Vulcănescu prilejul unei detașări esențiale, chiar dacă de pe o poziție spiritualistă, față de Nae Ionescu (suntem în 1937!). După acesta din urmă, influențele externe s-ar exercita mai puternic în stadiile conturării unei națiuni și din ce în ce mai puțin cu cât aceea națiune

\* Dan Opreșcu, *Note despre Mircea Vulcănescu*, în „Viața românească”, an LXXIX, nr. 6, iun. 1984, p. 96.

tinde către maturitate. Dar „greșala concepției lui Nae Ionescu — spune Mircea Vulcănescu — este confuzia națiunii — realitate socială, cu naționalitatea — însușire metafizică, calitate ireductibilă, spirituală. Naționalitatea, ea e imuabilă”. Realitatea socială, națiunea, poate sau nu să realizeze, să trăiască, să se subsumeze ideii sale spirituale”.

Atât „starea actuală”, cât și modelul „omului de mâine” se află sub diverse și chiar diferite „ispite” („ispită” înțelesă ca experiență, provocare, punere la încercare, tentație). Căci „sufletul oricărui popor nu e decât o arhitectură de ispite”. Din planul intern acționează „ispitele”, de la cele ale trecutului, cum este cea dacică, până la cele ale ultimelor decenii; iar din planul extern — se resimt atât ispitele exercitate în devenirea istorică, cât și cele actuale. În istorie, „ispitele” străine s-au confruntat atât între ele, precum și — îndeosebi — cu fondul autohton, specific românesc.

Dacă diferitele „ispite” străine sunt numai semnalate în *Omul românesc* (1937; să fi intenționat Mircea Vulcănescu o analiză mai amplă într-un viitor care nu s-a actualizat?!), în schimb, cea autohtonă, în forma ei primară, este pe larg dezbătută în *Ispita dacică*.

*Ispita dacică* reprezintă textul conferinței rostite în mai 1941 în sala Dalles, în ciclul „Idea dacică” și întreprinde un excurs istoric, necesar prinderii și descrierii determinațiilor caracteristice ale „sufletului” românesc. Mircea Vulcănescu nu se dorește a fi în acest caz omul de știință pornit în depistarea, prin mijloace strict științifice — psihologice și sociologice —, a trăsăturilor psihologiei sociale a poporului român, ci gânditorul care investighează metafizic, îndeosebi prin metoda fenomenologică; el aspiră ca preocupările sale să meargă pe linia celor întreprinse de Ernst Robert Curtius, Max Scheler sau Max Weber.

Gânditorul nostru este pe deplin conștient că într-un asemenea demers trebuie să pornim de la faptele social-istorice, să ne întemeiem pe datele oferite de știința istoriei; cum acestea sunt, din păcate, suficient de sumare și deci sărace în conținut\*\*, nu putem avea o „cunoaștere cu pretenții de exactitate istovitoare a realității românești”; iar acolo unde istoricul tace sau presupune, gândul metafizic plămăiește, reconstituind, ca în cercetările de arheologie spirituală, determinații ce au evoluat în cele de astăzi; acestea din urmă pot fi mai ușor detectate prin metoda comparației, printr-o descriere a spiritului românesc în comparație cu altele, din alte vremuri sau de azi.

„Zărilor inițiale”, ca și diversele „ispite” ce au tentat de-a lungul veacurilor sufletul românesc, îndeosebi ethosul acestuia, nu dau conținut hotărâtor, ci numai concură la conturarea lui. „Fiecare popor, fiecare suflet popular — spune Mircea Vulcănescu — se poate caracteriza printr-un anumit dozaj al acestor ispite, care

\* Noi, astăzi, am spune: e o constantă.

\*\* O strădanie demnă de toată atenția de a reconstitui profilul moral al dacilor avea să depună Stelian Stoica, în *Ethosul daco-geților. Prelegeri*. București, 1982, 132 p. (Universitatea din București, Facultatea de istorie-filosofie).



reproduce, în arhitectura lui lăuntrică, inter-penetrațiunea în actualitatea sufletească a vicisitudinilor istorice, prin care a trecut poporul respectiv."

Așadar, asupra spiritului românesc s-au exercitat, de-a lungul veacurilor, ispi-tele greacă, romană, bizantină, slavă, franceză, germanică, orientală ș. a., dar și cea tracă. Aceasta din urmă este manifestată în limbaj, prin câteva cuvinte\*, în „legătura vieții omenesti cu astrele, cu codrul, [...] cu ale firii", în doină ș. a. Spre deosebire de Occidentul european, în care rațiunea vrea să pună „ordinea ei în lucruri", în care omul se contra-pune naturii, Universului, aci, la noi, ai de-a face cu „sentimentul de înfrățire a omului cu lucrurile din jur, cu sentimentul omului care trăiește integrat în armonia măsurii firești a sferelor, în care proporțiile dintre ce exprimă și ce trăiește în jur cântă o aceeași melodie, se topește în aceeași armonie a lumii, se simte al său dintre ai săi".

Viziunea lui Mircea Vulcănescu este una de tip *integralist*. Românul se integrează în chip necesar în grupul social, în națiunea, în poporul căruia îi aparține, în istorie, în Cosmos. Totodată, el participă activ la devenirea grupului, a națiunii, a umanității, la armonia universală. „Între înșii metafizicii românești, comunicația nu este de ordinul relației, ci existența lor însăși ca ființe individuale pare legată, în plinătatea ei, de posibilitatea de a-și afla un rost și o soartă printre alții, adică de referința, de reflexul de existență în generalitatea pe care îl cuprinde chipul lor. Ceea ce pare mai real decât ei înșiși este magma metafizică, plasma de zidire în care sunt puși și în care e receptacolul tuturor operațiilor reale."

Avem de-a face cu o rețea determinată de interacțiuni, în care, pe fondul *însușirii*, al caracterului sau al persoanei, se înalță *masculinul și femininul, bărbatul și femeia*, astfel ca, prin *avere, stare și tărie*, să potențeze *insul, ca fire și chip*, către *rostul și soarta* lui.

Este aici o subtilă dialectică a esenței și a existenței, cu termenii generali speculativi, a esențializării existenței și a fenomenalizării (a existențializării) esenței.

Toate aceste categorii, potențate de Mircea Vulcănescu la nivelul conceptelor, descriu starea și interpretează transformare, în care forma de existență privilegiată este *insul*.

Iar dacă la Mircea Vulcănescu soluționarea problematicei nu-și află cea mai aleasă împlinire, în schimb Constantin Noica va ajunge la elaborarea unui *Tratat de ontologie* și a unui model ontologic românesc, cu acea „*devenire întru ființă*" și cu „*modulațiile românești ale ființei*".

Căutările și meditățile filosofice ale lui Mircea Vulcănescu au rodit, în forma cea mai aleasă, în acea splendidă *Dimensiunea românească a existenței*. Concepută inițial ca o conferință rostită la Ateneul Român în 10 ianuarie 1943, ea a căpătat dimensiunile unui amplu studiu de peste 60 de pagini (dactilo). Și autorul nu s-ar fi

\* Cercetările actuale au pus în evidență, și în fonetică, și în lexic, poezii mai numeroase decât cele descifrate în urmă cu cinci decenii.

oprit aci, dacă nu l-ar fi zorit tipograful. (Pasajele culese cu petit în textul tipărit, spre exemplu, au fost introduse după o primă culegere tipografică.) Chiar datarea studiului (publicat în cel de-al doilea volum al „*Izvoarelor de filosofie*"): 1940-1944, nu este „plină de fantezie" (cum s-a spus despre datarea studiului *Doi tipuri de filosofie medievală: 1927-1942*), ci mărturisește meditația continuă, îndelungă. Întrerupt numai de către tipograf, din necesități redacționale, studiul se continuă în *Existența concretă în metafizica românească*.

Într-un cuvânt introductiv la retipărirea *Dimensiunii românești a existenței* (1983), Eugen Simion constata că „au trecut patruzeci de ani de la publicarea acestei originale schițe fenomenologice și, recitind-o, vedem că spiritul ei nu s-a învechit. Nici spiritul, nici limbajul, când învăluitor, ambiguu, pierdut în nuanțe, când abstract și tăios, închis în concepte ulterior desfăcute în demonstrație. Mircea Vulcănescu intervine cu un punct de vedere nou într-o discuție care dura în cultura română de aproape un secol. Ea nu s-a stins nici astăzi, dovadă că răspunde unei necesități adânci a spiritului românesc. Este vorba de *specificul național*. [...]"

Și se întreba, în finalul introducerii, criticul bucureștean: „Ce este adevărat în ce spune filosoful?" Există fapte care nuanțează generalizările, altele chiar îl contrazic. Așadar, „probleme deschise, soluții provizorii. Filosofii români vor discuta, probabil, și peste o sută de ani despre ele"".

Studiul *Dimensiunea românească a existenței*, ca aproape întreaga creație a lui Mircea Vulcănescu, stă sub o zodie luminoasă, apolinică: este o măsură majoră, definitorie a filosofului, a potențelor și a deschiderii acestuia către o altă etapă a gândirii sale.

Una dintre variantele (netipărite) ale dedicației către Emil Cioran dă totodată semnul perenității sub care este concepută viziunea românească asupra lumii: „Lui Emil Cioran, /Celui dornic de schimbare la Față, /acest răspuns/ din perspectiva vecinicii românești". N-avem încă cunoștință despre conținutul dedicației autografe cu care a fost trimis la Paris studiul (extrasul sau anuarul), dar avem răspunsul lui Cioran dintr-o scrisoare datată 3 mai 1944.

Iată un pasaj din această scrisoare, în care Cioran este... nedezmintitul Cioran: „Dacă evenimentele n-ar fi așa cum sunt și eu n-aș fi buimăcit de ele, m-aș apuca să scriu complementul negativ al acelei superbe *Dimensiuni*..., în umbra căreia puținătatea mea se desfată, neînstare să reziste măgulirii. Cum aș putea asista pasiv la o dedicație înscrisă sub cea mai substanțială tălcuire a întâmplării valahe? Dacă răul din mine va fi odată atât de lucid pe cât a fost binele în tine, mă voi sforța să întunec puțin icoana *Mioriței*, să vorbesc și de gălbeaza ei. — După ce-am citit studiul tău,

\* Eugen Simion, *Un punct de vedere despre specificul nostru*, în „*Caiete critice*" (supliment al revistei „*Viața Românească*") nr. 1-2, p. 167.

Textul notei introductive a fost reluat, sub același titlu, în vol. *Sfîdurea retoricii* — *Jurnal german*, București, Ed. Cartea Românească, 1985, p. 198-201.

\*\* *Ibidem*, p. 168.



în acest Cartier Latin în care putrezesc glorios de șapte ani, îmi ziceam că n-aș avea totuși nimic de adăugat dacă el s-ar fi terminat cu o analiză a adagiului fatal: «n-a fost să fie» — care-mi pare a fi cheia tuturor neizbutirilor noastre și formula în sine a oricărei ursite.“

Pornind de la „intuirea“ unui „evident sâmbure polemic“, Mircea Braga întreprinde, într-o recentă lucrare, o analiză comparativă a *Schimbării la față a României* și a *Dimensiunii românești a existenței*. Pentru autorul *Recursului la tradiție*, studiul lui Mircea Vulcănescu „rămâne, în totul, un model de finețe a analizei, de pătrunzătoare disocieri, de sensibilitate și intuiție“\*.

Dintru începutul studiului său, spre a evita neînțelegeri sau a preîntâmpina înțelegeri greșite, Mircea Vulcănescu își ridică presupuse obiecții. Astfel că, din primul paragraf, răspunde cerinței voltaireiene de a ne defini termenii pentru ca vorbirea să fie convorbire, dialog. Dacă într-o ontologie pur speculativă „existența este [doar] o calitate“, în schimb, într-o ontologie regională, existența poate fi determinată și orientativ, valoric, „dimensional“, în care își dau mâna, se îngemănează cantitativul și calitativul. „Vom numi deci, în cercetarea de față — precizează Mircea Vulcănescu —, dimensiuni ale existenței, acele orientări și înțelesuri ale ei, care servesc la măsurarea sau aprecierea altor înțelesuri și orientări în existență. «Dimensiune a existenței» are deci aci, sub o formă intuitivă, sensul precis de criteriu de judecată, de normă, pentru alte existențe.“

Pornind de aci, Filosoful-înțelept își netezește treptat calea către înțelegerea românească a existenței, a viziunii sale asupra acestei înțelegeri. Dacă filosofia — ca viziune și înțelepciune ce tinde să integreze diferitele domenii ale existenței — este floarea cea mai aleasă a unei spiritualități naționale, ea este elaborată, în chip hotărâtor, de către filosofi. Încât, „prin dimensiune românească a existenței s-ar putea înțelege, fără dificultăți, concepția despre existență a gânditorilor români, în măsura în care ar putea servi drept criteriu și măsură de apreciere a ideilor despre existență ale gânditorilor altor neamuri“.

Fără îndoială că plasmuirile filosofilor noștri dau o măsură esențială a existenței românești. Dar aceste concepții filosofice nu sunt decât modele constituite până în momentul dat, modele care mereu se îmbogățesc cu alte viziuni. În vreme ce Mircea Vulcănescu urmărește detectarea și dezvăluirea determinațiilor perene, vecinice, „dimensiunea“ — și nu diversele dimensionări, fatalmente limitate. „Materialul pe care se poate sprijini o atare cercetare — continuă autorul *Dimensiunii românești a existenței* — ne poate fi dat, firește, și de reflecția filosofică a gânditorilor principali ai neamului românesc. Ne poate fi dată însă mai ales de ceea ce preexistă, în oarecare măsură, activității gânditorilor, și anume: de configurația limbii și de structura

\* Mircea Braga, *Recursul la tradiție. O propunere hermeneutică*, paragr. „Între o efigie construită (Emil Cioran) și o efigie prin concret (Mircea Vulcănescu)“. Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1987, p. 58.

simbolurilor expresive cu circulație generală în poporul românesc, altfel zis, de calapoadele de gând pe care s-au croit cuvintele.“

Strădania de a determina chipul „etern“ românesc de a înțelege lumea, fața noastră spirituală, se înscrie în preocupările de tipologie a culturii, alături de cele întreprinse de D. Drăghicescu, C. Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, Vasile Pârvan, Ovid Denusianu, Lucian Blaga, Dan Botta, Vasile Băncilă, Ernest Bernea, D. C. Amzăr sau Ovidiu Papadima (în enumerarea lui Mircea Vulcănescu).

O asemenea cercetare este maximum de angajantă, căci prin gândurile conturate ne aflăm „în fața împărăției românești adevărate: împărăția valorilor românești. Căutăm — precizează Mircea Vulcănescu — axa de orientare a spiritului românesc în existența și rațiunea prin care ne justificăm dreptul de a fi români în fața spiritului pur“.

Tocmai de aceea, orice teoretizare aci este numai o generalizare, o cale din multe posibile, care face uz de o anume metodă; ea nu poate avea „caracter dogmatic, de sistem“, ținând să ne atragă atenția gânditorul nostru, deși nu arareori unul sau altul dintre comentatorii *Dimensiunii românești a existenței* a reținut numai forma, nu și spiritul teoretic și metodologic al studiului.

Orice dimensiune națională a existenței are un fond propriu pe care se îngemănează o „arhitectură de ispite“, într-o desfășurare istorică și o întrecere sincronică. Structura sufletească românească a fost „ispitită“ de diverse determinații spirituale străine, enumerate într-o pagină anterioară.

În *Dimensiunea românească a existenței* Mircea Vulcănescu pornește în explorarea în adâncime a sufletului românesc, călăuzit de metoda fenomenologică, prin studierea limbajului. Cum remarcă, pe bună dreptate, Dumitru Ghișe, la republicarea studiului în „Caiete critice“, „autorul acestui eseu a adus, în dezbaterile specifice naționale, un unghi de vedere inedit pentru filosofia românească de până atunci. [...] Mircea Vulcănescu își propune, de fapt, și realizează, pentru prima oară la noi, o imersiune filosofică propriu-zisă în analiza limbajului“\*.

Dintr-o astfel de perspectivă, Mircea Vulcănescu degajă trăsăturile profilului, ale chipului spiritual al românului. Cea dintâi și fundamentală trăsătură este aceea a sentimentului „solidarității“ românului cu Cosmosul. „Ceea ce domină toată această concepție a lumii românești e, cum vedem, sentimentul unei vaste solidarități universale. Fiecare fapt răsună în întreaga lume, fiecare gest își propagă muzica în tot [...]“.

Cea de a doua trăsătură esențială, intim corelată celei dintâi, este „ideea că toate lucrurile au un sens, că lumea este o carte de semne“. În interpretarea lui Mircea Vulcănescu, „lumea lui [a românului] nu este o lume neutră de întâmplări, fără sens și fără legătură; ci este o lume plină de puteri rele ori binevoitoare, de chemări și de

\* Dumitru Ghișe, *O deschidere de drum*, în „Caiete critice“ (supliment al revistei „Viața românească“), nr. 1-2, 1983, p. 188.



tăceri, de arătări și de ascunderi. Într-un sens, toate lucrurile acestei lumi sunt ființe și au ceva de spus cui știe să le asculte”.

Orizontul lumii românești se întinde din cotidian până în legendă, de „aici” până „dincolo”, de la „prezentă” până în „neprezentă”, de la „atunci” până la „acum”, de la „acum” până în „vecinicie”, cu o întreagă varietate de „modulații românești ale ființei”, cum avea să le numească Constantin Noica în *Sentimentul românesc al ființei*. Iar între aceste lumi trecerea se face pe nesimțite, în chip organic; printr-o „vamă”, e drept, dar o vamă ca loc sau vreme a trecerii, nu a opreliștii, integrată ca însăși existenței, ca treaptă, nu ca prag. Toate aceste „dincolo”, „neprezentă”, „veșnicie” sunt, pentru român, ele însele calități ale ființei.

Trecerea prin „ființa ființei” (cu: „1. Ființa ca întreg: Firea ca lume și vreme. 2. Ființa singuratică: întâmplarea, insul, Dumnezeu”) și prin „Firea ființei” (cu: „1. Ființa ca însușire: Faptul și felul de a fi. 2. Tăgăduirea ființei: Opoziție și limitare”) pregătește „Urmările” din partea a patra.

Așa cum reiese din studiu, modalitățile existenței sunt de un tip special pentru român, comparativ cu occidentalul, spre exemplu. Pentru român este dată atât existența (prezentă), cât și posibilitatea. Ceva mai mult, existența însăși tinde către, se „topește” în posibilitate — fără a fi lipsită de actualitate. „Trecerea aceasta nesimțită, de la planul existentului la acela al posibilului, este — în viziunea lui Mircea Vulcănescu — ceea ce umple existența românească de poezie, adică de libertate și de irealitate, și apropie veghea românească de vis, de un vis lăuntric, fără sfârșit, care-i situează mentalitatea, din punct de vedere filosofic, nu numai precritic, ci mai mult decât atât: antipozitiv: mitic.”

Or, o astfel de modalitate specifică de a vedea, de a dimensiona existența își are reflexul în plan spiritual, în cel moral, în câteva „atitudini fundamentale ale românului în fața existenței”. Într-o enumerare, fără a mai relua aci întreaga desfășurare a argumentării, aceste atitudini sunt: „Cea dintâi e că nu există neant, a doua că nu există imposibilitate absolută, a treia că nu există alternativă existențială, a patra că nu există imperativ, a cincea că nu există iremediabil. Sunt aci pozițiuni de cea mai mare importanță pentru fixarea profilului omului românesc în Cosmos.”

Din cele cinci caractere „atitudini” decurg altele două, și anume: „lipsa sentimentului de gravitate a existenței, ușurința în fața vieții” și „lipsa de teamă în fața morții”.

Realitatea este una, posibilitățile sunt încă 99 dintr-o sută; deci, nu făptuirea, nu fapta contează, cât gândul altei posibilități. Ceea ce nu-l împiedică pe român ca alteori să făptuiască în disperare, chiar atunci când rațiunea i-ar spune un „nu!” implacabil — știind că prin veac nimic nu se pierde!

Din perspectiva „măsurii” românești, dacă existența este concepută ca un „joc” de posibilități, consecința firească este — într-o generalizare, credem, poate pripită a lui Mircea Vulcănescu — tocmai ușurința sau seninătatea în fața vieții, a istoriei chiar; sentimentele extreme — nici sentimentul dramatic, și nici cel grav, acut al istoriei nu l-ar bântui pe român.

În momentele de cumpănă, de descumpănire, ne apucă „febra de-oclipă”, fie întrucât s-a ajuns la limita răbdării, fie sub influența unei ispite de tip activist.

„La această «tulburare de ape», conștiința românească răspunde cu toată inertația reacției sale atenuante și, mai curând sau mai târziu, apele se întorc în marea. Omul, ieșit de sub vreme, își reia dialogul întrerupt cu vecinicia”. Omul românesc revine astfel dintr-un „moment nespiritual” în cel „spiritual”, firesc, al regăsirii de sine, al liniștii, pornit în căutarea „chipului etern al ființei”.

Sentimentul ancorării în veșnicie îl salvează pe român în cele mai disperate situații, cum îi pune aripi de plumb în împrejurări nesferice de favorabile, cu care aripi sorții nu l-a atins prea des.

Un moment ne-a tentat gândul să aplicăm sistemul caracterelor, al atitudinilor românului în fața existenței, lui Mircea Vulcănescu însuși, destinului acestuia în lumea românească. La o fugară ochire, ni se pare că „ține”, că are consistență și concretizare totodată. „Ușurința în fața vieții” l-a condus într-o libertate de o amplitudine deschidere spirituală, încercând căi și plămăind „castele”, însămănțând idei, dar și risipind neiertat de mult.

Desigur, Mircea Vulcănescu nu ne-a lăsat un sistem filosofic sau un tratat de metafizică. Poate fiindcă este omul care s-a dăruit, fără măsură, și sociologiei, economiei, istoriei sociale, eticii, filosofiei religiei și chiar literaturii, iar posturile în administrație i-au răpit enorm de mult timp. Poate că nu l-a posedat gândul unui sistem filosofic original — spre care aspira totuși în anii studenției; sau n-a stat sub blestemul unei idei, cum îl vede Constantin Noica; sau poate tensiunea alegerii, născută din propriile contradicții, ale omului de știință pozitivă și ale gânditorului speculativ; sau poate că frângerea prea timpurie a vieții...

Nu rareori proiectăm într-un filosof propria noastră viziune asupra lumii sau modul nostru de a concepe filosofarea; măsurăm adâncimea meditației și înălțimea speculației filosofice prin „dimensiunea” noastră. Să fi mărturisit oare Mircea Vulcănescu un crez filosofic sau un gând din propriu-i testament filosofic, atunci când scria despre unul dintre moraliștii englezi următoarele: „Fără a fi un filosof adânc, cugetarea lui Shaftesbury e plină de bun-simț. Însemnătatea ei vine din faptul că, așezată la răscrucea tuturor curenților, e plină de sensurile, încă nedespicate, ale viitorului. Și e, poate, un destin, în filosofie, ca fecunditatea să aparțină nu atât cercetătorilor care rezolvă probleme puse de alții, cât anticipatorilor care lasă posterității sarcina să lămurească ceea ce li s-a nălucit, dar n-au putut lămuri ei înșiși”?

Mircea Vulcănescu însuși a pornit să îmbogățească *Dimensiunea românească a existenței* cu „capitolul existenței particulare”, numai schițat în *Existența concretă în metafizica românească*.

Dintr-un „risipit” gând vulcănescian avea să rodească, peste ani, modelul ontologie al lui Constantin Noica din *Sentimentul românesc al ființei*, cu determinările teoretico-speculative din *Devenirea întru ființă* și cu îmbogățirile din *Rostirea filosofică românească*, din *Creație și frumos în rostirea românească* sau din *Spiritul românesc în cumpătul vremii*.

Să-l credem oare pe Anton Dumitriu, care ne spunea că cel mai strălucit „elev” al lui Mircea Vulcănescu este... Constantin Noica?! Și iarăși, nu bănuim încă ce surprize ne va mai rezerva viitorul, acea lume plină de posibilități!



Deocamdată, aplecându-se asupra principalelor creații și asupra personalității lui Mircea Vulcănescu, Dan Oprescu se vede îndreptățit să dezvăluie — cu spirit critic și de discernământ, cu înțelegere — constituirea a două tipuri de prejudecăți privitoare la autorul *Dimensiunii românești a existenței*, care, ambele, au împiedicat valorizarea adecvată, critică și pozitivă, a gânditorului: o „prejudecată negativistă”, care a exagerat anume formulări ale lui Lucrețiu Pătrășcanu din octombrie 1945, pe de o parte, dar și o „tentativă oarecum hagiografică”, pe de altă parte, una mai periculoasă decât alta. Unii l-au atacat pe Vulcănescu pe considerente extrafilosofice, fie chiar fără a fi cunoscut îndeaproape faptele omului și lucrările gânditorului, iar alții l-au înălțat pe pedestal tot dintr-o insuficientă, superficială cunoaștere. Încât, „în jurul persoanei lui Mircea Vulcănescu a fost creată, din diferite motive, o atmosferă de zvonuri și taină, o veritabilă legendă”<sup>\*</sup>.

Unii dintre oamenii noștri de cultură au plăsmuit sub exigența raționalității filosofice, sau prin intuiții geniale, cum a făcut-o în chip strălucit Blaga, spre exemplu, iar alții au rămas la nivelul empiricului, uneori al unui empiric ne semnificativ — sau al unui strivitor prin imensitatea lui, desconsiderând speculația filosofică, cum a făcut Iorga.

Mircea Vulcănescu se înscrie pe linia Cantemir, Hasdeu, Xenopol, Pârvan, Gusti, Nae Ionescu, într-o modalitate proprie, desigur. Bun cunoscător și valorizator al personalității semenilor, autocaracterizările sale sunt modalități ale detașării realiste. Iată aci una dintre acestea: „Spirit multilateral, preocupat deopotrivă de probleme filosofice, economice, religioase, artistice și morale, a căutat să deslușească în toate domeniile firul călăuzitor, perspectiva care permite cristalizarea evenimentelor risipite într-o sinteză unitară, aducând totdeauna contribuția unor perspective noi în interpretarea materialului de care s-a ocupat”.

Gândirea filosofică este numai una dintre „dimensiunile” lui Mircea Vulcănescu; ea se cere a fi întregită, îmbogățită și prin gândirea sociologică, cea economică ș.a.

Iar promisiunile personalității au fost mai presus de Operă!

Mircea Vulcănescu este o personalitate românească de tip enciclopedic, luminoasă, om de o aleasă modestie, de o mare vitalitate și totodată de un optimism nețărmurit. I s-au recunoscut vasta și solida cultură, inteligența, generozitatea, spiritul organizatoric, spiritul de finețe, umorul, dar și neîncrederea în „creativitate”, în „originalitate”, deși le admira, și câte altele! Gheorghiță Geană releva, într-un recent articol, „simțul său moral”, întrucât „tocmai el îi întemeiază și îi structurează principala vocație. Fără a se remarca în manieră demonstrativă ca moralist, Mircea Vulcănescu a trăit ca un slujitor al ideii de Bine”<sup>\*\*</sup>.

<sup>\*</sup> Dan Oprescu, *Note despre Mircea Vulcănescu*, în „Viața românească”, an LXXIX, nr. 6, iun. 1984, p. 94.

<sup>\*\*</sup> Gheorghiță Geană, *Mircea Vulcănescu, un chip al românescului*, în „Tribuna României”, an XVII, nr. 374, 15 oct. 1988, p. 4.

Mircea Eliade își începea o scrisoare din 1930 către Mircea Vulcănescu astfel: „Ești un om extraordinar!”; pentru ea, peste ani, să scrie despre „inepuizabilul optimism” al lui Vulcănescu, ce își are temeiul în credința lui vie în neamul românesc, în destinul etern al acestuia în lume. „[...] Mircea Vulcănescu credea în viață și privea cu interes și simpatie orice nouă creație a vieții, pe orice plan s-ar fi realizat ea: social, politic, cultural. Pentru că neamul românesc, organizația statală care poartă numele de România, cultura românească, atât populară cât și savantă, cu tot ce cuprindea și implica ea — toate acestea aveau, înainte de toate, meritul de a exista și de a fi vii, [indiferent] că unele instituții se schimbă vertiginos sau chiar dispar sub ochii noștri, că felul de a fi și de a se purta se modifică și se urăște, că arta populară se hibridează și estetica mahalalei se întinde ca pecinginea, că peisajul românesc «tradițional» e amenințat de desfigurare prin însuși procesul de transformare economic și social al țării, pe care Mircea Vulcănescu îl cunoștea și-l accepta. Toate acestea nu-l speriau, deși fără îndoială îl mănneau anumite modificări precipitate și reforme fără rost. Toate acestea făceau parte din însuși procesul vieții. Aci, pe pământ, lucrurile nu puteau fi altfel, nu puteau împietri asemenea arhetipurilor. Dar această viață, pentru că se plămădise aici, în acest spațiu geografic și se exprimase în concretul istoric al acestui popor românesc — era o viață românească, și, oricum s-ar fi manifestat ea, tot românească rămânea. În această credință se află izvorul acelui inepuizabil optimism al lui Mircea Vulcănescu, credința în indestructibilitatea structurilor fundamentale ale vieții etnice și culturale românești. Optimism pe care, cred, nu l-a avut nici unul dintre profeții sau purtătorii de cuvânt ai politicii și culturii românești. Nu voi uita niciodată ce mi-a mărturisit Mircea Vulcănescu de mai multe ori între 1936 și 1940: că el nu crede în dispariția neamului românesc, oricâte catastrofe s-ar abate peste noi; că nici o eventuală deportare sau exterminare masivă a românilor din zilele noastre nu ar însemna distrugerea neamului; «pentru că (și acum îi citez propriile lui cuvinte) eu cred că dacă ar năvăli alte neamuri și s-ar așeza aici, la noi, după câteva secole ar deveni și ei români».”<sup>\*</sup>

Poate că Mircea Vulcănescu s-a vrut o monadă, o „monadă deschisă” — cum vedea grădina de la Versailles —, deschisă către întreaga lume românească, către absolut. Doar că această „fereastră deschisă” n-a știut și să se închidă în vreme, astfel încât ciocnirea cu istoria politică i-a fost fatală.

Tocmai de aceea încercăm aci o îngemănare a unor diverse manifestări vulcănesciene de ordin filosofic, cultural în genere, spre a dobândi cândva „vedenia” generală și pe cât posibil unitară a viziunii lui Mircea Vulcănescu.

MARIN DIACONU

noiembrie 1989

<sup>\*</sup> Mircea Eliade, *Trepte pentru Mircea Vulcănescu*, în „Prodromos” nr. 7, 1967.



## NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

S-a răspândit zvonul că Mircea Vulcănescu a scris și a publicat puțin. Dintre cei care au întreținut zvonul, Constantin Noica este întâiul; doar că, pe filosoful sistematic, autor al *Devenirii întru ființă*, nu-l interesau decât studiile substanțiale de gând metafizic, nu și preocupările sociologice, economice, de istorie socială sau de simplă publicistică...

Realitatea este cu totul alta. Nu numai că Mircea Vulcănescu a scris mult, dar a și publicat multe sute de pagini, chiar peste mie. N-am reușit încă, după mulți ani, să dăm o determinare mai exactă a cantității, și nici nu ne-am propus; apreciem totuși că sunt peste 2000 de pagini (dactilo). Iar dintre acestea, cam peste două treimi au fost tipărite în cele mai diverse publicații. Cineva se mândrea că a reușit să identifice prin publicații câteva zeci de articole. Ele sunt peste 200, multe dintre acestea fiind inedite.

E mult? E puțin?

Credem că este destul de mult — ținând seama de durata în care Mircea Vulcănescu a scris, de diversitatea preocupărilor, de diferitele activități administrative —, doar că aceste lucrări sunt prea puțin cunoscute, chiar și de către specialiști sau apropiați.

Mircea Vulcănescu n-a învrednicit tipograful cu vreo carte proprie. Din modestie? Din „vanitate”? Dintr-o deliberată transcendere a „duratei false”? Să-l fi influențat prea tare Nae Ionescu, care nici el n-a tipărit vreo carte? Și întrebările ar putea continua...

În 1932 se anunța, pentru colecția „Carte cu semn”, amplul studiu *Logos și eros* al lui Mircea Vulcănescu. N-a apărut între copertile unui volum. Acceptase totuși culegerea, într-o carte, a cronicilor externe publicate în 1935 în „Prezentul”, sub semnătura „Veritas” (pe care o păstra și pentru volum). Iată o mărturisire din nota introductivă: „Principial, orice cronică bate-n zodia prosperității. Orice integrare a zilelor în perioade constituie, așadar, un păcat de vanitate. Ideea acestei lucrări nu izvorăște însă din aspirația la durată falsă, pe care o conferă gândului slova cărții, ci din îndemnul unora și din presupunerea c-ar putea fi altora de folos”. Și nici această proiectată culegere nu s-a întrupat în carte.

În schimb, curând după trecerea în neființă a lui Nae Ionescu, în împrejurări în care avea pe cap finanțele țării în vreme de război, a mobilizat câțiva buni prieteni să tipărească lucrările profesorului.

Peste ani, prin eforturile câtorva oameni de cultură, ale câtorva redactori, în ultimul deceniu a fost reluată îndeosebi *Dimensiunea românească a existenței* (integral în „Caiete critice” ale „Vieții românești”, fragmentar în „Vatra” sau în „Ramuri”); au fost retipărite unele articole în „Familia”, „Almanahul Ateneu”, „Revista de istorie și teorie literară”, sau un text inedit în „Viața românească”. Alte încercări de tipărire a unor inedite n-au găsit suficientă înțelegere...

Pentru volumul de față am adunat marea majoritate a studiilor, articolelor, notelor de filosofie, de cultură generală.

Serierile sunt grupate tematic; credem că astfel introducem o ordine sistematică într-o activitate de o mare varietate. Titlurile secțiunilor sunt date de editori; pentru o serie de articole, note, titlurile au fost împrumutate dintr-o bibliografie întocmită de Mircea Vulcănescu în decembrie 1940 și îmbogățită în 1944. (Am specificat de fiecare dată, în notele de la sfârșitul volumului, aceste cazuri.)

Pentru aproape toate textele s-a făcut confruntarea între varianta tipărită și manuscris sau diversele însemnări pregătitoare. În cazul unor lucrări, s-a păstrat exemplarul publicației, pe care Mircea Vulcănescu a corectat erorile de tipar. Alte erori tipografice au fost corectate în mod tacit de către editori.

La transcriere, s-a ținut seama de normele ortografice în vigoare, reținându-se totuși acele particularități fonetice, lexicale și morfologice proprii autorului nostru, atunci când am avut certitudinea că nu sunt datorate redactorului revistei în care a apărut articolul, tipografului, simplei grafii de epocă, accidentului.

Astfel, dintre fonetismele caracteristice, am păstrat o serie de forme arhaice sau ieșite din uz (de ex.: s: cetitorului, pecetia; a.: tutulor, obicinuît, vecinic ș.a., de mare frecvență) sau regionale (s: lature, ușe, plaje, vraje, șbilțul, dar și vb. ind. prez. III sg.: descopere, acopere) ori populare (de ex.: vb. ind. prez. I, III: țiu, viu; s.: origină, imagină; a.: descălicătoare ș.a.) alături de dubletele lor din ultima perioadă a scrisului lui Mircea Vulcănescu. Am păstrat pretutindeni: sunt, fără excepție. Tot așa — formele de plural și gen.-dat. sg. ale substantivelor feminine din declinarea I, în -e, alături de cele în -i. Am corectat însă, în cazul substantivelor de decl. a III-a și al adjectivelor cu o singură terminație, în -e, genitiv-dativul sg. și, uneori pluralul lor în -i (de ex.: s. ordinei — ordinii, tyresăririi — tresăririi, liniștei — liniștii; a mării — marii etc.).

Neologismele, cele mai multe, au forme și grafii moderne; ca atare, am generalizat transcrierea lor în acest sens, cu câteva excepții, atunci când, cuvântul revenind în numeroase rânduri, și-a păstrat aceeași formă (de ex.: contimporan, incoerență, complect, humorul, ethos, ermeneutică, dar ipoteneză etc.; sangvine, adecvat — reproducând grafia: -qu-, dar și sanguine, adecuat, cum apare mai mult decât o dată; (ne) contradictor — dar și (ne) contradictoriu — și alte câteva cazuri pe care cititorul le va întâlni în pagină).

Numele autorilor străini și români au fost verificate și greșelile îndreptate tacit; când n-am avut certitudinea, am discutat chestiunea în notele noastre incluse în volum. N-am renunțat însă la unele din formele mai vechi și existente în uz; am scris așadar, de ex.: Toma din Aquino / Toma din Aquin, Homer și Omer, Petre Lombardul, Boețiu Dacicus ș.a. Numele autorilor de origine rusă, care au circulat fie în transcriere franceză, fie germană, le-am aplicat normele actuale: de ex.: Chestov — Șestov, Berdiaeff — Berdiaev, Plechanov — Plehanov, Strawinsky — Stravinski.

Notele lui Mircea Vulcănescu au fost indicate cu cifre romane și date în subsolul paginii, iar cele ale editorului, cu cifre arabe și grupate la sfârșitul volumului.

Editorii rămân profund îndatorați și în memorie îi poartă o vie recunoștință Margaretei Ioana Vulcănescu — profesoară de franceză și de filosofie, soție devotată, aprigă păstrătoare a însemnelor trecerii și ființării gânditorului —, împreună cu care, vreme de un deceniu, au pășit către atmosfera epocii, către acea teribilă „tânără generație”, către orizontul vulcănescian. În toți acești ani, ne-au fost bune călăuze și ne-au însoțit discret, cu modestie, cele trei fiice: Măriuca Vulcănescu, Sanda de Hillerin și Vivi Vulcănescu.

Omagiu pios aduc lui Zaharia Balinca (1914-1988), student în anii '30 al lui Mircea Vulcănescu, care a crezut cu tărie în luminozitatea stelei acestuia, s-a străduit pentru a reconstitui din documente, din mărturii o biografie și împreună cu care am pășit către o înțelegere unitară a gândirii și personalității vulcănesciene.



Un gând de recunoștință pentru Constantin Noica, cel care întâiul, în urmă cu ani, l-a îndrumat pe unul dintre editori către „comoră”...

Acum câțiva ani Constantin Noica ne-a promis o prefață pentru volumul de față, pe care n-a mai apucat s-o scrie. Dintr-o împletire și despletire de vremuri, împrejurări, destine individuale sau colective, cum și „noroace”, înaintemergătorul volumului este totuși Constantin Noica...

Un alt gând pios către Paul Sterian, bunul prieten de-o viață al lui Mircea Vulcănescu, care ne-a deslușit multe neînțelegeri, unele taine...

Nu-i uităm pe cei care s-au străduit într-o vreme să-l editeze pe Mircea Vulcănescu: Dan Zamfirescu sau Vasile Vetșanu; le mulțumim că ne-au îndârjit.

Ne-a încurajat, îndeosebi în momentele de deznădejde (inevitabile oricărei căutări) sau de balansare a „bărcii”, Gheorghită Geană.

Mulțumiri aducem aci tuturor celor care au contribuit la formarea unei atmosfere primăvăratice împrejurul lui Mircea Vulcănescu, de la Pompiliu Caraion la Vasile Vetșanu, Eugen Simion, Dumitru Ghișe, Constantin Sorescu, Dan Oprescu, Constantin Schifirneț, Dan Ciachir, Mircea Braga, Marin Sorescu...

În sfârșit, dar nu în ultimul rând desigur, călduroase mulțumiri adresăm lui Valeriu Râpeanu, omul de aleasă cultură și editorul de vocație, fără de a cărui înțelegere și bunăvoință am fi ridicat din umeri, spunând doar atât: „N-a fost să fie!”

Dar TREBUIA să fie! Și: E S T E!

Sperăm ca acest volum prim — realizat în trei părți — al scrierilor lui Mircea Vulcănescu să constituie pasul hotărâtor pentru un alt destin al autorului *Dimensiunii românești a existenței* în cadrul filosofiei noastre, al spiritualității românești!

mai 1989

M. D.

## PENTRU O NOUĂ SPIRITUALITATE FILOSOFICĂ



## CONCEPTUL DE FILOSOFIE

Pomesc de la cea mai banală și seacă definiție a filosofiei. A lui Spencer<sup>1</sup>: efortul de unificare *totală* a cunoștințelor, deosebit de efortul de unificare *parțială* a lor.

Există o posibilitate de a găsi o unitate (de a reduce) între această definiție și cea clasică: iubirea de înțelepciune?

Las răspunsul pentru mai târziu.

## ȘTIINȚĂ ȘI FILOSOFIE

Deosebiriile dintre afirmațiile științifice și cele filosofice sunt următoarele (unele care *îmi par* mai însemnate):

Afirmațiile științifice sunt obiective, relative și însumabile. Afirmațiile filosofice sunt obiective, absolute, nesumabile<sup>2</sup>.

## OBIECTIVITATE ȘTIINȚIFICĂ ȘI SUBIECTIVITATE FILOSOFICĂ

Nici o afirmație științifică nu e numai a cuiva. Dacă zicem: legea lui Newton, a lui Boyle-Mariotte etc., legând astfel afirmația de cel care a formulat-o întâi, aceasta nu are nici o importanță. Oricine, pus în aceleași împrejurări, sau *reproducând* aceleași împrejurări, poate face aceleași afirmații. Dacă, reproducând împrejurările, n-o poate face, afirmația însăși este primejduită în caracterul ei de adevăr științific.

Afirmația este deci legată de lucrurile asupra cărora poartă și de metoda cu care o obții, ci nu de persoana celui care o face.



La prima înălțare, știința și filosofia sunt făcute din judecăți, afirmații și negații, purtând asupra lucrurilor din lumea trăită de cel care face afirmația.

Ce deosebiri există între un fel și celălalt de afirmații?

Afirmațiile științifice unifică faptele dintr-un domeniu limitat și, prin aceasta, definiți, al experienței.

Orice afirmație științifică este deci relativă la un material dat, ea este relativă, dar în același timp obiectivă.

Garanția adevărului științific stă în caracterul definit și repetabil (adică verificabil) al faptelor din care e extras, precum și din aceleași caractere ale metodei de extragere<sup>3</sup>.

## SUMABILITATE ȘTIINȚIFICĂ ȘI ORIGINALITATE FILOSOFICĂ

De aci, vine și al treilea caracter deosebit dintr-o afirmație științifică și cea filosofică.

În timp ce afirmația științifică e a tuturor și a nimănui și, ca atare, oricine poate, aplicând metode noi, mai fine, pentru verificarea acelorași fapte, să adauge adevăruri noi; care adevăruri, chiar dacă se deosebesc de cele dintâi, sunt sumabile, adică nu le exclude astfel decât integrându-le; filosofia e totdeauna a *cuius*, și nici un filosof nu e cu adevărat filosof (las la o parte pe profesorii de filosofie, care nu sunt cu necesitate filosofi) [dacă] nu-și începe sistemul cu o critică a sistemelor celorlalți filosofi [de] dinaintea lui. Și totdeauna, filosofia lui este singura filosofie adevărată; iar celelalte... sunt erori (mai mult sau mai puțin scuzabile).

Adevărul filosofic apare ca nesumabil. Sistemele se suprapun, ori se întrepun. Mai niciodată însă nu se suprapun și niciodată nu se identifică.

## PRETENȚIA UNIFICĂRII

Deosebirea dintre sistemele filosofice se datorește tocmai pretenției de unificare totală a experienței.

1. *Unificarea totală* nu e niciodată pentru filosof decât o pretenție<sup>4</sup>.

De ce?

1. Pentru că, sub cuvânt că unifică toate lucrurile, filosoful unifică întotdeauna numai lucrurile pe care le știe el.

Sub pretenția unificării totalității experienței pe care o exprimă filosoful, apare și aci o segregare a câmpului cunoștințelor. Dar segregarea nu se mai face *obiectiv*, pe câmpuri de fapte, ci subiectiv, pe câmpuri de conținut sufletesc.

Pentru că experiența pe care o unifică filosofii este deosebită de la unul la altul și adevărurile [...] <sup>5</sup>

## DIVERSITATEA VALORIFICĂRII FAPTELOR DIN CÂMPUL EXPERIENȚEI

2. Dar chiar dacă am admite că două filosofi acoperă exact același câmp de fapte reținute în experiența personală, e posibil ca afirmațiile lor asupra aceluiași material să se deosebească.

Accasta pentru că nu toți oamenii dau aceeași importanță acelorași fapte și nu toate faptele neliniștesc deopotrivă pe toți gânditorii.

Prin această falie, întâmplarea se strecoară exigențelor în câmpul filosofiei, sub masca celei mai adânci stringențe raționale.

Există anumite împrejurări legate de lucrurile căroră din împrejurări [sic] legate de circumstanțele vieții sufletești a gânditorului, cul lui le dă o atenție mai mare decât altora. Sunt unele care generează nedumeriri, altele care nu generează. Rigorarea cerului înstelat<sup>6</sup> se poate asemui de unul rigori sentimentului de obligație. Altul poate simți pe cea dintâi, fără a simți pe cea de a doua.

De aceea orice sistem de filosofie este, pentru gânditorul personal, suspect cel puțin în două sensuri:

1) Suspectă e *pretenția* lui de a unifica *toată* experiența;

2) Suspectă e pretenția lui de a unifica *rațional* această experiență.

*Totalitatea și raționalitatea*, cele două mari ambiții ale oricărei filosofii, sunt în orice filosofie suspectabile<sup>7</sup>.

Însămnă aceasta că activitatea filosofică este o activitate fără rost, de vreme ce pretențiile ei sunt în chip necesar infirmate de orice realizare concretă?

Nicidecum. Funcțiunea de unificare a întregului material care constituie câmpul experienței personale este o funcție a conștiinței personale.

E adevărat că această funcție nu este o funcție a tuturor și nu e la toți deopotrivă de pronunțată. Dar ajunge s-o constatăm la unii, și nu la cei mai proști, spre a ne întreba despre rostul ei.

Și nu o justificare, ci o explicație căutăm aci.

Unii simt nevoia să se orienteze față cu anumite fapte-semnal, alții, în raport cu conjunctura de ansamblu a experienței lor. Întocmai ca năierii, dintre care unii își conduc corabia după farurile de pe coastă, pe când alții și-o conduc adaptându-se farurilor din cer. Numai cei ce ajung să plutescă astfel își pot risca nava în plin ocean, fără primejdie de rătăcire.



Filosoful se deosebește de omul nefilosof prin această nevoie pe care o are de a reacționa în virtutea totalității experienței sale. Aceasta e o notă necesară, dar nu suficientă caracterizării filosofului. Pentru că reacțiuni totale există și de alt ordin. Există o reacție totală de ordin afectiv: religiozitatea, și una de ordin voluntar: dăruirea totală, faptei (abandonul în faptă). Mai e nevoie de o precizare.

Efortul filosofic e un efort intelectual. Unificarea experienței, a cunoștințelor tale despre lume e o unificare *gândită*. Începutul filosofiei, s-a spus, este mirarea<sup>8</sup>. Și filosoful ar putea fi definit ca omul care, acolo unde altul e lămurit, găsește prilej pentru o nouă întrebare, aidoma socraticului: „*Ti estin?*”<sup>9</sup>.

Un fel de demon al *posibilităților de a fi altfel* decât cum e pare a munci pe filosof. Și nevoia lui, setea lui, este de a ști de ce, dintre mai multe posibile, reușește unul și tocmai acesta? Un fel de încercare de a dezghioa rațional taina *alegerii* și a succesului.

Și ceea ce menține continuu interesul filosofic este neputința de a integra ușor anumite elemente în ansamblul experienței, refuzul de a te împăca cu anumite lucruri pe care le știi totuși inevitabile.

Sunt anumite fapte, legate mai ales de *aneantizarea valorilor*, de dispariția lucrurilor scumpe — care stârnesc interesul afectiv al eului — cu care mintea omească — funcție a unei ființe care aspiră la plenitudinea posesiunii existenței — nu se poate împăca. Ea face tot ce poate spre a înlătura sentimentul inevitabilului. Și se poate împăca. Ea face tot ce poate spre a înlătura sentimentul inevitabilului. Și se poate împăca. Ea face tot ce poate spre a înlătura sentimentul inevitabilului.

Prin acest caracter de paravan, activitatea filosofică se inserează la interstițiul relațiilor gândite dintre existență și valoare, ca o încercare de-a compensa, prin mijlocirea lumii gândului, lipsa celei din urmă din planul celei dintâi.

S-a zis că popoarele fericite n-au istorie. S-ar putea spune că omul fericit n-are nevoie de filosofie. Dar aceasta nu înseamnă că orice nefericit își află salvarea în filosofie. Se poate să n-o afle nicăieri. O află, mai des, în religie, funcțional orientată în vederea salvării. Întâmplător, dă peste filosofie, dacă — pentru rezolvarea nedumeririi lui — se amestecă demonul cunoașterii și exigența rațională.

Tot ce-am spus până acum se referă la filosofie văzută înspre subiect. Nu există însă, privind spre obiect, nimic permanent, fix, organizat, un *câmp al filosofiei*?

Eu cred că da.

Cine a practicat pe filosof nu poate să nu-și dea seama că, cu tot subiectivismul arbitrar al problematicei filosofice, există în sistematica filosofiei anumite poziții tipice. Nu neapărat poziții care revin periodic în succesiunea sistemelor, cât poziții care răsar ico-colo peste veacuri, identice, ca insulele arhipelagurilor platonice.

Constatăm astfel că se petrece cu filosofia ceea ce se petrece și cu alte forme de manifestare ale *spiritului obiectiv*.

Cu toată diversitatea nesfârșită a pozițiilor filosofice, există o *topografie aproximativă* a câmpului filosofic, care ne dovedește că nu ne aflăm în fața unui câmp arbitrar, ci a unui domeniu cu structură proprie.

În afara cercetării sistemelor schițată mai sus, din punct de vedere subiectiv al psihologiei filosofului, apare posibilă o a doua cercetare a sistemelor filosofice, sub raportul tehnic al exigențelor câmpului lor propriu de manifestare.

Aci ar fi de studiat natura temelor, modul de desfășurare, de integrare a faptelor, legătura reală a problemelor, afinitățile de problemă, de material și de orientare filosofică.

În sfârșit, o a treia cercetare apare posibilă: de astă dată, iarăși pe planul empiric sociologic al *evoluției ideilor*.<sup>10</sup>

Filosofii își pun unii altora material, probleme și soluții. Că-și împrumută material, nu încapă îndoială. Pentru probleme, lucrul e mai greu de spus. Totuși există transmiteri de probleme. Mai puțin direct decât indirect. Fiecare text nu e pentru filosof decât un *pretext*. Mai greu de crezut e că își transmit *soluții*. Aparent își transmit *cuvinte*; dar sensul lor evoluează desigur, de vreme ce evoluează chiar la același individ.



NOUA SPIRITUALITATE

1. Termenul „spiritualitate” e un termen echivoc. El poate însemna lucruri cu totul deosebite, și anume: 1) *viață interioră*, 2) *cultură* și 3) *viață duhovnicească*. O propozițiune privitoare la noua spiritualitate poate deci să se refere, succesiv, la: 1) O nouă viață interioră, 2) o nouă viață culturală și 3) o nouă viață duhovnicească.

Dar viața întorcătoare e totdeauna nouă, cultură e totdeauna veche, iar viața duhovnicească nu e nici nouă, nici veche, mai exact, și nouă și veche, adică vecinică. Înțelegerea dumnezeu-voastră, despre „posibilitatea” unei „noi” vieți spirituale, primește un răspuns afirmativ în cazul fătăi, unul negativ în cazul al doilea și nu are sens în cel de al treilea.

II. Dintre cele trei sensuri însă, singurul cel de al treilea defineşte adevărata viaţă spirituală<sup>1</sup>. Celelalte izvorăsc din confuzii precis determinabile istoriceşte, între 1) „... lumina dintr-o noapte“ 2) „... între lumea spirituală şi lumea valorilor, pe de alta...

1) În primul sens, *viața spirituală înseamnă viață interioară*, iar spiritualitatea, trăire intensă a clipei, indiferent de valoarea calitativă a conținutului sufletesc trăit, deci... entuziasm, înflăcărare, și, pentru aceasta, primenie neconcentrată, nouate

**Radiciile acestui fel de a**  
**fi reclamați cel dinții drepturile.**

Ultimii maestri confuzi în acest sens: Bergson, Proust, Gide.  
Distrugătoare critică a postulatelor acestei pozițiuni spirituale găsim la Jacques Maritain, la Scheier sau la Massis, care demonstrează admirabil 1) caracterul de simbiotism al poziției și 2) sterilitatea ei radicală.

În cultura românească, această confuzie e reprezentată de direcția „misticetă incoloră”. Iară conținut precis, dietetă și nebuloasă, un fel de „*vague à l'âme*”, pe care domnul Nae Ionescu a avut dreptate să-l califice drept „*Schwämmerei*”<sup>3</sup>.

Acest misticism vag, cu care mai ales adversarii le place să confunde „spiritualitatea adevarată”, l-am formulat și noi prin anul 1922 sub numele de „viață integrală”. În regăsim învechii, în anul 1928, sub numele de „complexitudinism”<sup>4</sup>, într-un manifest recent<sup>5</sup>.

El are o semnificație precisă, de „reacție” împotriva unui pozitivism strâmt, ce nu mai poate satisface nevoile unei generații pentru care războiul a fost răsturnare a tuturor valorilor. Ca „depășire”, poziția e un progres spiritual, dar ca „poziție definitivă”, acest integralism este o *zădărnice*. (Căci 1) prin definiție, interiorizarea fi împiedică de a fi definitiv; 2) apoi, el nu e o adevărată poziție spirituală, ci numai o nostalgie a spiritualității, căci e lipsit de referință concretă la spirit în sine, afectă nu are contact cu o valoare absolută; 3) totuși, dacă ținem seamă că, în afara integralismului ca poziție spirituală, manifestul de care vorbim mai prezintă și o poziție culturală (pentru diferență, vezi punctul următor) autohtonistă, valorica manifestului crește oarecum.<sup>5</sup> Tradiționalismul nu e micșineri mai la locul lui ca în cultură, conform definiției de la punctul 1.

2) În al doilea sens, spiritualitatea înseamnă *viața culturală*, trăire cu sens, pentru un țel înalt, pentru valoare. Spiritual e în această concepție omul de geniu, creatorul de valori. Caracterul *obiectiv* al lumii valorilor deosebește această poziție de cea dinlăun, caracterul *ideal* al acestora o deosebește de cea din urmă. Rădăcina acestei confuzii? Veche cât filosofia. Protagonistul ei genial? Goethe. Critica acestei confuzii o găsim în criza tragică a culturii europene, așa cum ne-o împingează Valéry, Rathenau, Spengler, Keyserling, Berdiaev, Scheler, Maritain și alții. Substanța acestei critici? 1) Valorile sunt ideale, 2) multiple, 3) n-au ascetism, 4) pier. Efectele acestei confuzii? 1) *Indobitorirea* (în sens biblic), când renunțăm la valorificarea acestei confuzii? 1) *Pesimism* sau dăm valoare absolută cui nu se cuvine (*idolatric*); (*pessimism sceptic*, zeflemist) sau dăm valoare absolută celui care nu are nici o simțire; (*inselaciume*, când simulăm posesia valorii absolute (*suficiență*, când ne-o simulăm nouă înșine; *farticism*, când o simulăm altora); sau 3) *tragédie*, când stăruim a voi să o cuprindem, deși știm că nu se poate (*pessimism eroic*). De rana acestei confuzii suferă toată cultura „modernă” de la noi și de aiurea. De la noi, citez dintre cei mai distinși: Ralea, Vianu, Zărnopol... și mulți alții. În genere „*bătăni*”. Tragicul pozitiei par a-l fi simțit îndeosebi doi dintre danșii: Lucian Blaga și mai ales Vasile Parvan. Tot dintre cei mai mari ca noi, d-l Nichifor Crainic a pătosit efectiv în „spiritualitate”, împingându-și semănătorismul pe planul al doilea, de asemenea, d-nii Nae Ionescu, Ștefan Nenițescu și răposatul pictor Sabin Popa imi pare a fi depășit de mult.

3) În al treilea sens, autentic, viața spirituală înseamnă viața vecinică, viața în „culturalismul” pentru adevărata viață. După sfânt, Am văzut că viața interioară e sterilă și că valorile sunt pierdute. Totuși, orice viață interioară cuprinde în ea o aspirație spre deplinătatea a propriului eu și oricând valorează e dorința veciniei și realmente stăpânită. În acest chip, primele două sensuri se îndreaptă oarecum în chip firesc spre cel de al treilea, căruia mi-i stau cu adevărată împotriva decât în măsura în care subiectul se oprește la ele fără a trece „directo”.



## SPRITUALITATE

Ideea acestui dicționar s-a născut din trei motive: primul de ordin logic discriminativ, al doilea de ordin filosofic cultural, al treilea de ordin pedagogic.

În primul sens, dicționarul trebuie privit ca o reacție împotriva confuziei și echivocurilor strecurate prin vorbă și prin scris în gândirea contemporană. Arătând înțelesurile deosebite, acoperite cu același termen, se învederează, pe de o parte, deosebițele preocupări aflate în prezent iar pe de alta, se risipesc precinsele discuții de idei, în măsura în care nu sunt decât certuri de cuvinte.

Al doilea temei izvorăște din constatarea că fiecare epocă are anumiți termeni care par a stărnii un interes superior altora. Evidențierea valorii de circulație a acestor termeni și a sensurilor lor ajută la fixarea fizionomiei spirituale a epocii.

Precizând sensul ideilor principale ale vremii și determinând valoarea lor de circulație, dicționarul mai poate servi de îndreptar gândului celor mai tineri, care vor să se orienteze exact față de problemele pe care le găsec deschise de înaintașii lor.

Într-o formă mai succintă, dicționarul de față își propune deci să continue activitatea de lămurire începută în simpozioanele Asociației „Criterion”.<sup>1</sup>

*Spiritualitate* e un termen mult întrebunțat în cultura românească de după război, mai ales de către publicisții din generația tânără, în perioada anilor 1925-1929.

Termenul e echivoc. El înseamnă exact: *stare în spirit*. Echivocitatea lui se datorește diversității înțelesurilor cuvântului „spirit”, din care derivă.

Multiplele lui întrebunțări pot fi grupate în trei accepții principale:

- 1) viață interioară
- 2) cultură,
- 3) viață duhovnicească

1. În primul sens, spiritualitatea înseamnă: *trăire intensă a clipei, indiferent de valoarea calitativă a conținutului sufletesc trăit, adică... activitate, frământare, entuziasm, pasiune, lirism, înflăcărare, tragism; și pentru aceasta: sinceritate, depășire neconștientă și aspirație la integralitate.*

„Spiritual”, în acest sens, e omul „viu”, „nou” și „autentic”.

Caracterele dominante ale acestui înțeles sunt: imediatismul, activismul, psihologismul (interioritate) și biologismul.

Rădăcinile istorice ale acestei accepții stau, de fapt, în umanismul Renașterii și în protestantism, prelungindu-se până în filosofia romantică germană (Fichte, Schelling, Nietzsche). Astăzi, principalele izvoare teoretice ale acestui sens sunt: Amiel, Bergson, Dostoievski, Freud, Gide, Kierkegaard, Papini, Proust, Șestov. Critica lui: Maritain, Massis, Maurras, Scheler.

2. În al doilea sens, spiritualitate înseamnă: *trăire cu sens, trăire pentru un ideal, pentru o valoare*. Nu orice trăire e spirituală în acest sens, ci numai trăirea valabilă, adică orientată axiologic — caracterul spiritual nedatorându-se faptului sufletesc al trăirii, ci faptului dependenței acestei trăiri de lumea valorilor ideale.

„Spiritual” e, în această accepție, „omul de geniu”, creatorul și înfăptuitorul de valori.

Caracterul obiectiv și cel normativ al lumii valorilor deosebes această poziție de cea dintâi, care nu admite nici ieșire din conștiință, nici criteriu de conformare.

Caracterul ideal și cel immanent al valorilor o deosebes de cea din urmă. Rădăcina istorică a acestei poziții stă, de fapt, în raționalism și a fost sistematizată critic de către Kant.

În acest sens, spiritualitatea poate îmbrăca forme tipice, variate după regiunea valorilor, după funcțiunile sufletesti, după raporturile structurale și după grupurile sociale care predomină în fiecare tip.

Dintre aceste forme tipice, trei par a avea astăzi o circulație mai răspândită: una clasică, idealistă și individualistă, întemeiată pe ideea de om, *umanismul*, al căreia prototip poate fi socotit Goethe; celelalte două, realiste, istorice și sociale — din care una statică și spiritualistă, întemeiată pe ideea națională, *naționalismul integral*, alta dialectică și materialistă, întemeiată pe ideea de clasă, *marxismul*.

Izvoarele contemporane, privitoare la a doua accepție, sunt: Benda, Berdiaev, Dilthey, Freyer, Gandhi, Gide, Hartmann, Kautsky, Keyserling, Klages, Lenin, de Man, Maritain, Masaryk, Massis, Maurras, Ortega y Gasset, Rathenau, Scheler, Spengler, Tagore, Valery, Unamuno.

3. În al treilea sens, spiritualitate înseamnă: *viață vecinică, trăire în universalitatea absolută, în Duhul Sfânt; asceză și viață mistică*.

„Spiritual”, în acest sens, e numai omul „sfânt”, care trăiește în comunitate cu Dumnezeu și care duce războiul nevăzut împotriva răului din lume.

Caracterul interior și cel realist apropiat acestui sens al spiritualității de cel dintâi, de care însă îl desparte caracterul eteronom al trăirii, omul duhovnicesc nefiind și niciodată, sieși, lege și măsură. Caracterul transcendent al temeiului? acestei trăiri și chipul suprafiresc în care această transcendență ia cuprindere în viața sufletescă a omului dohovnicesc despart acest sens de cel de al doilea. Într-adevăr, în viața culturală mișcarea se face de la om către valoare, omul având toată inițiativa și



răspunderea ei; în vreme ce, în viața duhovnicească mișcarea e reciprocă și inițiativa o are Dumnezeu, omul nefăcând decât să răspundă chemării divine. De aci derivă caracterul receptiv al vieții duhovnicești, opus celui creator al vieții culturale; precum și relația intersubiectivă, care dă celei dintâi aspectul de comunitate lăuntrică (con-versație și luptă), în opoziție cu relația tranzitivă (subiect — obiect), care dă vieții culturale un caracter de semnificativitate și normativitate socială, adică de comunitate între oameni, mijlocită prin semne exterioare.

Rădăcina istorică a acestui sens trebuie căutată în ceremoniile primitive, în misterele orifice, orientale și — în forma ei cea mai înaltă — în mistica și asceza creștină. Principalele izvoare răsăritene sunt: *Patericul, Regulele Sf. Vasile, Filocalia, Războiul nevăzută*, iar cele apusene sunt: *Confesiunile* lui Augustin, *Imitația lui Iisus Hristos* a lui Gerson sau Thomas à Kempis, *Exercițiile spirituale* ale Sf. Ignatie, *Calea desăvârșirii* a Sf. Tereza din Avila, *Urcarea Caminelui* și *Cântarea duhovnicească* a Sf. Ioan al Crucii, *Floricelele* Sf. Francisc din Assisi, *Consolațiile spirituale* ale Maestrului Eckart, *Podoba nunțiilor spirituale* a lui Ruysbroeck etc. Apologetii săi contemporani sunt ortodocșii: Arseniev, Berdiaev, Dostoievski; catolicii: Blondel, Bloy, Maritain; protestanții: K. Barth, P. Tillich, R. Otto.<sup>3</sup>

Criticii ei: literații: Bernanos, Ewers, France, Gide, Shaw etc.; psihologii și psihiatrii: Binet-Sanglé, Delacroix, Dumas, James, Janet; filosofi religiei și sociologii: Baruzi, Bergson, Couchoud, Drews, Durkheim, P. Hyacinthe, Renan, Iaroslavski etc.

Originea preocupărilor spirituale în cultura românească de după război trebuie căutată în *cursurile universitare ale lui Vasile Pârvan (Problema salvării, 1919/20 și Drama antică, 1920/21)*<sup>4</sup> și ale lui Nae Ionescu (*Filosofia Duhnezeirii* 1920/21, *Realitatea vieții sufletești*, 1921/22 și *Filosofia religiei*, 1923-1929).

Aceste preocupări au trecut, sub influența conjugată a autohtonismului și a modei din Apus, în conferințele diferitelor grupări culturale: Ideea Europeană, Poesis, Societatea de estetică, Gândirea, A.S.C.R., Forum, Criterion; pătrunzând treptat în reviste: „Ideea europeană”<sup>5</sup>, „Gândirea”<sup>6</sup>, „Revista universitară”, „Ideea creștină”, „Vremea”, „Viața literară”, „Tiparnița literară”, „caielele: „Acțiune și reacțiune”, „Floarea de foc”, „România literară”, „Faptă”, „Azi”, „Dreaptă”, „Axa”, „Discobolul”, „Bobî”, „Plai”, „Frize”, „Familia” etc.; precum și în ziarele: „Cu-vântul”, „Curentul”, „Politica”, „Ultima oră”, „Calendarul”, „Viitorul”, „Rampă”, „Dreptatea” și „Credința” — care au militat, în diferite feluri, pentru aceste preocupări.

O deosebită importanță au luat discuțiile în jurul acestor preocupări, în 1927, prin intrarea în publicistică a tinerei generații, o dată cu apariția *Înțineririi spirituale*<sup>7</sup> al lui Mircea Eliade în „Cuvântul”.

O dată cu trecerea lui Nichifor Crainic la conducerea revistei „Gândirea”<sup>8</sup>, această revistă concentrează în jurul ei pe aproape toți militanții noii spiritualități în cultura românească.

Îmbrățișate de cea mai mare parte a publiciștilor tineri, preocupările spirituale au întâmpinat totuși, în acest interval, unele rezistențe și rezerve în reviste: „Universul literar” (Camil Petrescu), „Viața românească” (M. Ralea), „Sburătorul” (E. Lovinescu), „Kalende” (Șerban Cioculescu și Pompiliu Constantinescu), „Adevărul literar” și „Capricorn” (G. Călinescu), „Convorbiri literare” (Rădulescu-Motru), „Stângă” (N. Tatcu), „Bluze albastre” (A.I.I. Adania), „Cuvântul liber” (Ch. Ionescu), „Sanctier” (A. Șerbulescu) etc.; în cursurile universitare ale d-lor Rădulescu-Motru și P. P. Negulescu; precum și în ziarele: „Adevărul” și „Faptă”.

În fața acestor opoziții, P. Comanescu<sup>9</sup> organizează la sfârșitul lui 1928, o anchetă în revista „Tiparnița literară”, prin care încearcă un bilanț provizoriu al chestiunii.

Discuția acestei probleme, în cultura românească de după război, se desfășoară în două momente: un „moment spiritual”, de ascensiune a termenului în conștiința tinerei generații publiciste, corespunzând perioadei 1925-1929, și un „moment nespiritual”, de scădere a importanței lui, corespunzător perioadei 1930-1932.

Caracteristica primei perioade a discuției stă în identificarea problemei „noii spiritualități” cu problema „tinerei generații” — noua spiritualitate fiind în acest interval, în conștiința tinetului, trădătura caracteristică prin care se desparte de înaintași și care îi constituie o fizionomie distinctă în cultura românească.

Credința în solidaritatea celor două probleme este unanimă, în această perioadă, cu toate că, în fapt, „spiritualitatea” este înțeleasă în chipurile cele mai deosebite: unii reclamând o înnoire lăuntrică, alții o cultură nouă, alții, în sfârșit, o întoarcere la viața duhovnicească.

O separație a acestor două probleme nu a apărut în conștiința tinerei generații decât după ce atacul tinetilor de la „Kalende”<sup>10</sup> împotriva noii spiritualități a dovedit că identitatea de generație nu implică o identitate de poziție spirituală.

Această diversitate apare deja limpede în ancheta „Tiparniței literare”, și ea merge crescând, pe măsură ce se cristalizează deosebiri de înțelegere a spiritualității.

Situația actuală a problemei în publicistica românească se caracterizează prin cristalizarea divergențelor cu privire la sensul termenului în discuție.

1. O primă categorie, în cap cu Nae Ionescu și Nichifor Crainic, a rămas pe pozițiile ei din 1927, favorabilă unei spiritualități înțelese în sens tradiționalist și ortodox, ca viață duhovnicească.

Publiciștii din această categorie admit viața interioară și cultura numai ca realități ce trebuie depășite (trepte), ca mijloace de spiritualizare sau ca forme de spiritualizat. În măsura, însă, în care aceste forme se impun ca finalități distincte și stătătoare de ele însele, viața interioară se vedește, acestor publiciști, zadarnică și sterilă; iar valorile culturale le apar relative, anarhice, trecătoare și fictive. Ca atare, li se opun.



Cu aceste convingeri regăsim pe publiciști din această categorie și în discuțiile privitoare la viața culturală și la viața interioară, răspândită în diferitele grupuri; unii din ei definindu-și, în răstimp, și pozițiuni politice, în majoritate de dreapta. (În acest grup se situează, dintre tineri: Paul Costin Delceanu<sup>11</sup>, G. Racoveanu, Paul Sierian, Sandu Tudor, subsemnatul.)

2. O a doua categorie cuprinde grupurile care pun accentul pe a doua accepție, culturală, a cuvântului.

Acastă categorie cuprinde trei, poate chiar patru variații principale, deosebite după sfera grupurilor pe care se sprijină:

- a) marxismul, care pune accentul pe clasă,
- b) naționalismul integral, care pune accentul pe neam,
- c) umanismul neoclasic, care pune accentul pe om în genere,
- d) spiritualismul, care pune accentul pe absolut.

a) *Primul din aceste grupuri s-a constituit la polul opus spiritualității în prima accepție (duhovnicească), în vecinătatea imediată a materialismului dialectic marxist, patronat totuși de umaniștii nemarxiști, d-nii M. Ralca și G. Călinescu, atât prin convertirea la stânga a unora din foștii promotori ai înnoirii interioare (P. Pandrea, N. Tatu), cât și prin intrarea în publicistică a altora noi, formați de-a dreptul în disciplina marxistă (Al[il] Adania, Ștefan Beldie, Anton Dumitriu, M. Grigorescu, Gh. Ionescu, A. Sahia, A. Șerbulescu).*

Marxismul consideră spiritualitatea exclusiv<sup>12</sup> funcție de lupta de clasă și de determinismul economic al societății.

Orice sistem de valori nefiind pentru marxiști decât reflectarea unor realități subiacente (tehnică, raporturi de producție) în conștiința grupurilor sociale opuse în aceste raporturi — spiritualitatea, în oricare din sensurile ei (cultură, viață interioară sau viață duhovnicească), este considerată de aceștia exclusiv ca instrument al luptei de clasă și judecată în consecință. Ca mijloc, adică, prin care clasele sociale își dispută stăpânirea mijloacelor de producție.

În consecință, marxiștii aprobă „spiritualitatea” (atât în sensul întâi, cât și în sensul al doilea) în măsura în care e vorba de o cultură, sau de o spiritualitate „revoluționară”, care contribuie la întreținerea conștiinței de sine a proletariatului și la exaltarea eforturilor lui. Ei condamnă, dimpotrivă, orice spiritualitate burgheză, fie pentru că se sprijină pe exploatarea altora (subtilitățile interioare ale clasei rafinate), fie pentru că întărește conștiința de sine a burgheziei și slăbește pe a proletariatului (cultura burgheză).

În același sens, marxismul condamnă spiritualitatea de al treilea tip (viața duhovnicească), în măsura în care această formă de spiritualitate — dezinteresând pe om de soarta lui pământească, prin făgăduiala compensațiunilor supratereestre — favorizează exploatarea omului prin om, minimizează rostul activității lui revoluționare imediate și îl abate de la misiunea lui socială, constructivă. Considerând

spiritualitatea ca „trăire în funcție de un ideal determinant”, de natură socială, concepția despre spiritualitate a marxiștilor nu constituie un sens aparte, ci numai o variație a celei de a doua accepții a cuvântului.

b) *Un al doilea grup din această categorie e constituit de naționalismul integral, generat din doctrina d-lor N. Iorga și A. C. Cuza — și dezvoltat mai departe de d-nii Codreanu, Goga, Manoliescu și Șelcariu.*

În opoziție categorică cu marxismul, în privința grupului social pe care înțeleg să se sprijine (națiunea, în locul clasei), cât și în privința felului în care concep natura acestui grup (integralitate organică și structurală în locul raporturilor dialectice de ordin economic), naționaliștii integrali se aseamănă totuși cu marxiștii în aceea că raportează, ca și ei, spiritualitatea la valorile unui grup social determinat (națiunea), de care însă nu se consideră legați numai printr-un act de adeziune voluntară, ci printr-o solidaritate structurală organică, adică printr-o stare de fapt.

Pentru aceștia, înălțimea aparține politicului și spiritualitatea de orice fel (interioară, culturală sau duhovnicească) nu are preț decât în măsura în care reprezintă o consolidare a realităților, o potențare a forțelor și o sporire a valorilor naționale.

(În acest grup, întâlnim dintre tineri pe: D. C. Amzăr, V. Băncilă<sup>13</sup>, I. Belgea, E. Bemica, Al. Dima, A. Golopenția, M. Polihroniade, N. Roșu etc.)

c) *Un al treilea grup, în care predomină sensul cultural al termenului, e constituit de cei care cred că idealul cultural neoclasic, umanist, universalist, echilibrat și spiritualist.*

Opuși deopotrivă marxismului întemeiat pe clasă și naționalismului întemeiat pe neam, întrucât sfera lor de referință e constituită de omenirea întreagă, aceștia se deosebesc, în special, de marxism, prin spiritualismul lor, opus materialismului istoric; iar de naționalism, în special, se deosebesc prin idealismul lor, opus realismului acestuia.

Pentru neoclasicismul umanist, prima și a doua accepție a spiritualității (interioară și duhovnicească) sunt admise numai ca „forme antropologice” și respinse în ceea ce pretind a avea irațional și ireductibil.

(În acest grup întâlnim pe Dan Botta, Ion Cantacuzino, Petru Comarnescu, Mihail Sebastian și Constantin Noica, de acord cu înaintașii lor Tudor Vianu și Camil Petrescu, și poate chiar cu Șerban Cioculescu, adversarul neînduplecat al oricărei spiritualități de primul și al treilea tip.)

d) *Alții, în sfârșit, pornind tot de la înțelegerea culturală a spiritualității, nu se mulțumesc cu această viziune umanistă a ei; ci îi caută o înțelegere în planul divin, dincolo însă de orice doctrină religioasă cristalizată istoric. Adică, singuri. (Lucian Blaga, Ștefan Mateescu<sup>14</sup>)*

Aceștia sunt, fără îndoială, cei mai apropiați de cei din prima categorie.



## PARADOXELE VIEȚII SPIRITUALE MODERNE

3. *O a treia categorie* — poate cea mai numeroasă printre cei care țin aslași condeiul —, în cap cu Mircea Eliade, *oscilează în căutarea unei spiritualități noi*, revoluționare (de tip interior și cultural, dar cu vădite predilecții interioare), simultan opusă intrinsigentei dogmatice a ortodoxiei, materialismului istoric marxist, particularismului doctrinei naționaliste și caracterului rotund și definit al neoclasicismului.

Cei mai mulți din cei ce încearcă această soluție sunt încă departe de a o fi găsit și se află în plină criză spirituală și revizuire de valori.

Caracteristicile spiritualității lor *agonice* sunt: luciditatea, negația și tragicul unei îndoieli care se vrea depășită în recunoașterea unui om nou, care încă nu se arată.

(În acest grup întâlnim, cu toate deosebirile lor de amănunt, pe Emil Cioran, I. Dobridor<sup>15</sup>, Eugen Ionescu, Mihail Ilovici, Petru Manoliu<sup>16</sup> etc.)

Doamnă Președință,  
Domnule Profesor,  
Doamnelor și domnilor,

Dacă e vorba de aflat cu orice preț un paradox, s-ar putea găsi desigur unul în faptul că Uniunea intelectuală, spre a prezenta aspectul paradoxal al vieții spirituale, a recurs la mine, vameș<sup>1</sup>.

Să fie pentru că Uniunea și-a amintit de parabolă<sup>2</sup> care deschide calea împărăției cerurilor vameșului mai curând decât cărturarilor și fariseilor? N-aș crede-o, pentru că, din întâmplare, în speță, vameșul e și cărturar, așa că ceea ce i-ar fi ușurat de prima calitate i-ar fi îngreuiat de cea de-a doua.

Să fie pentru că, într-o anumită formă a vieții spirituale, despre care am fost chemat a vă-nțeține, e vorba tot despre oaiecare vămă?

Sau pentru că recenta mea afectare la paza vâmlor pământurilor n-a înlăturat încă de tot, în amintirea ei, amintirea oarecăror contrabande săvârșite prin celelalte?

Nu știu.

Oricum ar fi, am fost pus în fața unui subiect, și îndatoririle pe care le am față de d-na prezidentă m-au împiedicat să mă derbez și de astă dată unei îndeleștici căreia — pentru motive care mă privesc — m-am sustras voit, de la un timp, aproape cu desăvârșire.

Subiectul pe care mi-am propus să vi-l dezvolt prezintă o împătrită greutate!

1) Mai întâi, pentru că e vorba de *paradox*, și paradox înseamnă opunere la părerea comună, la credința admisă îndeobște; iar viața spirituală are acest caracter, de a nu fi ceva comun, așa că cea mai banală propoziție asupra ei amenință să devie paradoxală, și reciproc, căutarea paradoxului spiritual riscă să ne coboare în cea mai plată banalitate.

2) În al doilea rând, pentru că e vorba de spiritualitate și termenul acesta: „viață spirituală” e confuz, putând să însemne simultan mai multe lucruri, așa că, înainte de a ne opune față de ceva, ar trebui să știm cui ne opunem.



3) În al treilea rând, pentru că ciclul e-nchinat spiritualității vremilor noastre, atunci când, absolut vorbind, spiritualitatea e ceva intemporal, suprahistoric, ceva care ne leagă, într-un sens, cu universalitatea și cu vecinicia care se oglinesc în noi.

Așa că, vorbind de ambii termeni, sau măcar încercând să-i apropii, riști să pierzi din gând ori pe unul, ori pe altul.

4) În al patrulea rând, mărturisesc o sfială să vorbesc în public asupra acestui subiect.

Dacă aș lua termenul în accepția lui cea mai adâncă, m-aș sfi să vorbesc, pentru că dezvăluirea tainei adânci a vieții duhovnicești nu e pe măsura curențelor mele și m-aș teme să nu fie luate lucrurile în deșertul aramei sunătoare și chinevalului zăngănit al vorbelor.

Dacă e să iau termenul în accepția lui mai superficială, mă simt iarăși stânjenit de gândul că astăzi, când prin acest cuvânt se strecoară în cultură sensuri fruste, care aproape-i compromit destinul, mărturisirea mea că nu voi vorbi de spiritualitate în accepțiunea esențială a cuvântului, ci numai de un sens derivat al lui, contribuie la întretinerea acestei confuzii.

Viața spirituală înseamnă, cum am spus, mai multe lucruri. Dacă etimologic ea înseamnă „*trăire cu spiritul*”, sau în spirit, divergențele de sens apar de îndată ce ne întrebăm ce ascunde acest cuvânt.

*Spiritul* a fost conceput, într-adevăr, în cele mai variate feluri, de la *sufletul dător de viață* al celor vechi și până la principiul activ interior al dinamistilor contemporani, sau chiar la epifenomenul materialistilor, reflex în oglinda conștiinței al schimbărilor mai adânci, mecanice sau viscerale.

Nu pot intra aci, firește, în acest desis.

Voi spune numai că, din cele 3 înțelesuri care circulă astăzi mai des ale spiritualității, exigența subiectului îmi impune să nu mă ocup aici nici de *viața duhovnicească*, nici de *viața curat interioară* a omului modern.

Nu pentru că acestea nu ar închide *paradoxe*.

Paradoxele vieții duhovnicești sunt doară îndeobște cunoscute.

Îmbinarea întrupării lui Dumnezeu cu nesfârșirea lui, a transcendenței cu imanența, a dreptății lui cu bunătatea lui nesfârșită, a atotputinței lui cu libertatea noastră, a bunătății lui atotpotente cu durerea acestei lumi sunt și astăzi pietre de poticnire pentru grec, ca pe vremea Apostolului. Chiar dacă grecul este neam, profesor de filosofie și-l cheamă Scheler, Otto, Hartmann.

Ar fi, fără-ndoială, interesant de cercetat — pe planul epistemologic — funcția pe care o joacă *paradoxul* în expresiile acestei vieți duhovnicești; dacă el împlinește numai rostul unei nepuțințe momentane de a unifica datele empirice opuse, repede întrecută de o sinteză mai precisă a datelor abstracte, cum cred filosofi raționaliști (Meyerson, Brunschvicg); sau dacă, dimpotrivă, *paradoxul* e închis în miezul spiritual al oricărei existențe, meriând, prin urmare, un instrument special de degajare, distinct de logica oricui (Berdiaev, Blaga).

Dar, constrânsi să ne mărginim la un subiect așezat la îmbinarea spiritualui cu timpul în care trăim, suntem siliți să dăm drumul poalei hainei acesteia dumnezeiești — să ne ascundem sub nor —, spre a ne instala pe un plan concret, vorbind de spiritualitate numai în aspectul ei *terestru immanent*, ca structură temporală, istorică a comportării omului — fiindă vie, dotată cu sistem nervos diferențiat și cu o anumită labilitate de instincte, care-l fac să nu reacționeze automat, adaptându-se condițiilor imediate ale excitațiilor, ci-l fac de a putea, pe de o parte, să-și reprezinte anticipativ efectele gesturilor sale, iar pe de alta să concretizeze obiectul aspirațiilor lui și să-și fixeze rezultatul experiențelor trecute în anumite valori normative, care-l orientează conduta, operând alegerea între aceste anticipări.

În cele ce vor urma, vom înțelege deci *spiritualitatea ca tip de structură*, ca formă specială a relațiilor dintre om și ansamblul mediului în care trăiește.

Ce înseamnă, sub acest raport, *spiritualitatea modernă*?

Vorbind de această spiritualitate, nu avem pretenția să definim apodictic.

Știu că de precară e valoarea încercărilor de generalizare în științele spiritualui, așa că descrierea noastră urmărește — cu tot arbitrarul inerent — mai curând descrierea unui tip aproximativ, statistic.

Prin spiritualitatea omului modern se înțelege, de obicei, tipul de relații care leagă pe om de ansamblul mediului său cunoscut, de la Renaștere încolo.

Renașterea e un fenomen legat de un anumit timp, după unii începând din secolul al 14-lea, după alții — cu trei veacuri mai devreme, și de un anumit loc spiritual, cultura europeană.

E deci firesc ca aria de răspândire a spiritualității zise moderne să fie legată de întinderea culturii europene, și de opoziția ei față de cultura Evului mediu.

Față de această spiritualitate, poziția noastră, a românilor, este curioasă și interesantă și cercetarea ei va forma obiectul celei de a doua părți a acestei conferințe.

Fapt e că situația noastră la marginile răsăritene ale Europei și aderențele noastre adânci față de cultura Răsăritului, precum și faptul că roadele culturii Renașterii s-au infiltrat în spiritualitatea acestui popor exclusiv prin cultura urbană, ne dă astăzi posibilitatea, ca români, să judecăm cu oarecare detașare procesul acestei spiritualități.



## DESPRE „EXPERIENȚĂ”

D-lui Camil Petrescu

Deși experiența, în sensul ei modern, era cunoscută și în Evul mediu, fiind practică de Buridan și definită de Roger Bacon (1214-1294?)<sup>I</sup>, ideea de experiență, ca izvor de cunoștință distinctă de rațiune, trece pe primul plan al interesului abia în Renaștere, cu Galileo Galilei (1564-1642), fiind teoretizată de Francis Bacon (1560-1626)<sup>II</sup>.

1. *Înțelesul*<sup>I</sup> *baconian* al experienței se opune deci în special cunoașterii deductive prin rațiune și, în acest sens, reprezintă o reacție contra *sterilității analitice a terminismului* generalizat în scolastica târzie.

În același sens găsim acest termen la Locke<sup>III</sup> și Condillac<sup>IV</sup>, opus ideilor în-născute ale cartezianismului<sup>V</sup> și leibnizianismului<sup>VI</sup>.

Caracterele experienței, în această accepție, sunt: 1) exterioritatea, 2) senzorialitatea, 3) mediateța, 4) obiectivitatea, 5) realitatea, 6) naturalitatea, 7) a-posterioritatea.

*Experiența* dă, în acest sens, omului priză prin simțuri asupra lumii materiale. *Ea e un izvor de cunoaștere mijlocită și realistă a lumii externe*, adică a lucrurilor care se pot cântări și măsura.

Formele ei, în ordinea complexității, sunt: 1) senzația, 2) descrierea, 3) observația, 4) experimentul. Forma cea mai perfectă este desigur „experimentul”, încercarea sistematică, experiența complexă, în care omul devine stăpân pe condițiile naturale ale lucrului, adică le poate mânui, provocându-l sau producându-l.

<sup>I</sup> Raoul Carton, *L'Expérience physique chez Roger Bacon și L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure chez Roger Bacon*.

<sup>II</sup> Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), *Novum organon, sive indicia vera de interpretatione naturae et regne hominis* (1620).

<sup>III</sup> [John] Locke, *Essays Concerning Human Understanding*.

<sup>IV</sup> [Étienne Bonnot de] Condillac, *Traité des sensations*.

<sup>V</sup> [René] Descartes, *Meditationes de prima philosophia*.

<sup>VI</sup> [Gottfried Wilhelm] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

Împotriva filosofării analitice — care pleacă de la existența totală și procedează prin despicare cristică la explicarea lucrurilor individuale, adică prin deducție, încercându-se în dificultățile metafizice inextricabile ale principului individualității —, empirismul pleacă de la existența lucrurilor individuale, a faptelor particulare observate, ce cad sub simțuri, și procedează prin inducție, adică prin reconstituirea sintetică a lumii, lovindu-se în special de dificultățile problemei logice a generalizării. Acesta este sensul fundamental al conceptului de experiență.

2. *Un al doilea sens* al cuvântului experiență își face loc în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, prin extensiunea atitudinii mintale a empirismului și în domeniul *faptelor morale*.

Reacționând împotriva ineismului ideilor morale — așa cum îl găseau la un Clarke, Cudworth și Cumberland —, Shaftesbury<sup>VII</sup>, Hutcheson<sup>VIII</sup>, Hume<sup>IX</sup> vorbesc de o experiență morală, rezultat al unui simț intern. Paralel, fizicianul apologet Blaise Pascal, ale cărui experiențe fizice asupra vidului sunt și azi considerate (de pildă, de un Urbain) drept cele mai desăvârșite modele ale genului experimental (*inquisitio naturae*), vorbește de un „Dieu sensible au coeur”<sup>X,3</sup>.

În acest *al doilea sens*, care încearcă să substituie experiența ca izvor de cunoaștere, în domeniul pe care raționalismul cartezian îl rezervase ca domeniu specific al gândirii, ideea de experiență suferă totuși o deformare de pe urma noului obiect.

Astfel: 1) din cunoaștere exterioră, devine cunoaștere internă, 2) din cunoaștere naturală, devine cunoaștere sufletească și morală, 3) din cunoaștere reală, devine cunoaștere ideală, 4) din cunoaștere a materiei, devine cunoaștere a spiritului, 5) din cunoaștere prin simțuri a lumii externe, devine aprehensiune imediată a simțului intern.

Acesta e al doilea sens, opus celui dintâi, al ideii de experiență. El e sinonim cu germanul „Erlebnis”, adică „trăire”, pățanie, suferință.

3. Avem, așadar, până aici, două *sensuri fundamentale* și opuse despre experiență: unul material și unul spiritual:

1) în primul sens, ea înseamnă cunoaștere prin simțuri a lumii externe, a materiei, a naturii întinse în spațiu;

2) în al doilea sens, ea înseamnă cunoaștere imediată de sine însuși, a spiritului, a sufletului desfășurat în timp.

Înainte de a trece mai departe, se impune lămurirea cum de au putut fi numite cu un *același termen* (experiență) două realități atât de deosebite. Lucrul are mare

<sup>VII</sup> [Ashley Cooper] Shaftesbury, *Essay on Merit and Virtue*.

<sup>VIII</sup> [Francis] Hutcheson, *Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections, with Illustration on the Moral Sense* (1728), *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725).

<sup>IX</sup> [David] Hume, *A Treatise on Human Nature* (1738), *Essay on Moral and Politics, Essays Concerning the Human Understanding*.

<sup>X</sup> [Blaise] Pascal, *Pensées*; *Traité du vide*.



importantă, căci permite degajarea ideii generale de experiență și lămurirea transformărilor ulterioare ale termenului.

Faptul că amândouă accepțiile au luat numele de „experiență” și curentele spirituale pe ele și-au zis empirism (indiferent de faptul că acesta e naturalist sau moral) ne dovedește că amândouă aceste sensuri se opun, ca instrumente de cunoaștere, în mod reciproc.

Termenul opoziției este cunoașterea mijlocită prin idei, adică rațiunea, cunoașterea prin gândire și prin deducție. Fie că e vorba de empirismul fizic, fie că e vorba de cel moral, ele se opun împreună raționalismului, adică sistemului care crede în existența unui izvor de cunoaștere situat dincolo de experiență, condiționând și ordonând experiența din afara ei: un izvor transcendențial.

Lucrurile se explică acum. Ceea ce caracterizează amândouă formele de empirism, și le opune împreună raționalismului, sunt următoarele caractere:

- 1) *Cunoașterea prin încercare directă*, opusă cunoașterii prin ceea ce îi se transmite prin gând de către altul, sau cunoașterii a ceea ce cunoști singur cu mintea înainte de a-l fi încercat. (Sensul acesta e redat și de cuvântul românesc „încercare”, „om încercat” traducând exact ideea de „om cu experiență”);
- 2) *Preocuparea de eveniment*, de fapt, de întâmplare, de prezență; mai mult decât de înțeles, de semnificație, de temei sau de esență;
- 3) *Preocuparea de concret*, opusă preocupării de abstracții, a rațiunii discursive;
- 4) *Caracterul de dat*, opus caracterului de construcție și de interpretare al rațiunii.

Toate aceste caractere ne îngăduie definirea unei idei generale de experiență care să includă ambele sensuri precedente. În acest sens general, experiența e cunoașterea datelor concrete existente de fapt, prin încercare directă.

Evoluția ulterioară a ideii de experiență nu depășește aceste trei note. Ea este totuși interesantă prin ceea ce se urmărește cu ideea de experiență. Această evoluție se face în două direcții contrare.

4. *Din clipa în care existența morală se prevalază și ea de ideea de experiență, ideea de lume fizică, spre a-și afirma specificitatea mai departe, la drumul înapoi spre rațiune.*

Dător de seamă pentru această evoluție este Immanuel Kant<sup>XI</sup>, care a încercat să sintetizeze datele problemei, limitând uzul legitim al rațiunii, în marginile experienței sensibile, și dând lumii un îndoi caracter: de realitate în limitele experienței și de idealitate transcendențială (de ideal propus acțiunii) în raport cu spiritul omenesc. Din sinteza kantiană a rămas ideea că lumea este un amestec de rațiune și simțire, una dând forma, cealaltă materia, lumii. Această idee a prilejuit o alunecare în

acest sens și a conceptului de experiență, și deci o revizuire a ei în sensul pozitivist, claudel-bernardian<sup>XII</sup>.

Astfel, în concepția pozitivistă, scientistă și empirio-criticistă, experiența experimentală nu se mai opune rațiunii, nu mai este un dat primitiv neinterpretat, ci un ansamblu de date organizate de rațiune<sup>\*</sup>.

Forma tipică a experienței: experimentul, încercarea, nu mai e totuna cu faptul lor, ci devine un fapt gândit, verificarea prin fapte a unui raționament verificat prin fapte. Și nici măcar intuiția externă nu mai e dată nesintetică, neinterpretată. Caracterul complex al experienței apare aci evident.

Prin aceasta, primul sens crede că se poate scăpa de entități neverificabile, preocupându-se numai de comportări, fapt care are drept rezultat că domeniul faptelor sufletești și morale poate fi și el integrat lumii experimentale, dar într-un sens nou, făcând abstracție de conținutul imediat al acestor fapte și studiindu-l numai ca comportări ale ființelor vieuitoare. Aceasta e ideea întregii psihologii experimentale, obiective, sau a psihologiei de reacție, a „psihologiei fără suflet”, cum o numește Beherev.<sup>XIII</sup>

Se observă că această idee de experiență încearcă să ordoneze materialul dat. Prin aceasta însă experiența alunecă din nou de la preocuparea de fapte la preocuparea de înțelesuri. E cazul freudismului<sup>XIV</sup>, al marxismului<sup>XV</sup>, al fizicii einsteiniene<sup>XVI</sup> și în general al preocupărilor științei moderne experimentale.

Realitatea experimentală nu mai dă seamă direct de ea însăși; ci teoria care o reduce la unitate. Ajungem astfel, cu Einstein, cu Marx și cu Freud, la o serie de realități neexperimentale, presupuse de nevoia de coerență a faptelor experimentale, că

XII Claude Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale*.

\* [John Stuart] Mill, *System of Logics*.

XIII [W. M.] Beherev, *Psychologie objective*.

XIV [Sigmund] Freud, *Introduction à la psychanalyse*; *La Science des nerfs*; *Psychopathologie de la vie journalière*; *Totem et Tabou*; *Psychologie des masses et analyse du moi*; *Essais de psychanalyse*.

[Carl Gustav] Jung, *Psychanalyse*.

[Alfred] Adler, *Psychanalyse*.

[Karl] Jaspers, *Psychopathologie générale*.

Roland Marcel, *La psychanalyse*.

XV [Karl] Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*; *Das Kapital*; *Klassen Kämpfe* Frankfurt.

reich; Correspondența cu Engels.

[G. V.] Plehanov, *Questions Fondamentales du Marxisme*.

[N. I.] Buharin, *Théorie du matérialisme historique*.

[Karl] Kausky, [Karl] Marx 'Ökonomische Lehren, gemeinverständlich dargestellt und erläutert'.

[Nicolai] Berdiaev, *Le problème du leninisme*.

XVI [Albert] Einstein, *Zur allgemeine und spezielle Relativitätstheorie*.

[D. C.] Müller, *Temps, Espace, Gravitation*.

[A. N.] Whitehead, *The Principle of Relativity*, with Applications to Physical Science.

[Émile] Meyerson, *Identité et réalité*.

[Jacques] Maritain, *La métaphysique des physiciens*.

XI Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*.



ar constitui fondul realității înseși. În acest fel, conținutul experienței se dizolvă în relații gândite, între entități neexperimentabile, exprimate prin concepte contrare corelatelor lor experimentale din lumea simțului comun. (Spațiul curb, subconștientul, influența structurală.) E aci punctul extrem de ajungere al științei experimentale, al cărei nominalism reîntâlnește atitudinea mintală a terminismului occamian<sup>4</sup>, împotriva căruia reacționase empirismul la începutul Renașterii.

5. O operație simetrică, inversă, se petrece atunci cu domeniul experienței interne imediate, cu scopul de a redobândi conținutul concret al experienței, sacrificat de științele naturii în favoarea cantității, a relației, a abstracției și a unității.

După cum experiența externă, în formele ei noi, încerca să subsumeze și comportările omenești ca fenomene de relație, tot așa experiența internă se extinde gradual, spre a cuprinde câmpul tuturor datelor imediate interne și externe.

Aci se situează conceptul de experiență al empirismului radical, al imediatismului intuiționist și al fenomenologiei.

În acest sens, experiență va însemna iarăși dată imediată, neinterpretată, element cuprins în fluxul calitativ al duratei proprii fiecărei ființe cunoscătoare. În acest sens, datele sufletești, cum e, de pildă, o durere, vor fi în aceeași măsură obiecte de experiență, ca și datele calitative senzoriale, de pildă culoarea de roșu (H. Cohen<sup>XVII</sup>). Și chiar activitatea de interpretare, în măsura în care e un act dat în această durată, va constitui tot un obiect de experiență imediată (Bergson<sup>XVIII</sup>).

Experiențele interne și externe ale primelor sensuri se identifică în acest sens, în măsura cuprinderii lor în durată, întreaga experiență reducându-se la fluxul conținuturilor de conștiință.

*În acest înțeles, experiență e sinonim cu dată imediată și se opune în special activității de construcție, de gândire, de relație și de interpretare spațială.*

*Instrumentul de cunoaștere a acestei experiențe e de natură intuitivă.*

Această intuiție operează uneori direct, caracterul ei nemijlocit opunând-o interpretării mijlocite, exterioare a rațiunii. Acolo unde rațiunea încearcă să explice, adică să derive ceva din altceva, intuiția încearcă să pătrundă direct ce este faptul.

Totuși, această metodă nu este totdeauna socotită ca un act simplu, nestructurat. În special în școala fenomenologică, această metodă noologică dobândește un caracter interesant și generator de complicații.

*Experiența, înțeleasă în școala fenomenologică*<sup>XIX</sup> tot ca dată imediată, are totuși alt instrument de prelucrare decât intuiția imediată. Acest instrument e o

intuiție de ordin special, o intuiție a esențelor, la care se ajunge printr-un proces special de reducere a experienței brute: *reducția eidetică*.

Operația de reducere procedează astfel. Ea începe prin a pune în paranteză existența de fapt a lucrului, adică face abstracție de ea. Și operează apoi cu înțelegerea, cu pătrunderea semnificației lucrurilor din experiență, indiferent de faptul existenței lor, încercând să determine elementele structurale intrinseci, fără de care nu ar fi posibil să fie ceea ce e, adică elementele care îl constituie în chip esențial.

Reducerea aceasta nu e un proces discursiv de abstracție, ci un proces de ascuțire a vederii intuitive. Ceea ce deosebește rezultatul acestei deducții de conceptul rezultat din abstracție este tocmai prezența fenomenologului de a gândi rămânând în concret, în experiență, nu în scheme generale, goale de miez și de realitate.

Pe măsura însă ce se precizează sensul acestei metode eidetice, ermeneutice, se separă însă și în sânul fenomenologiei trei direcții<sup>XX</sup>.

a) Una realistă, preocupată de felul de existență al semnificațiilor, căutând adică să răspundă la întrebarea: ce fel de fapt este semnificația însăși? E direcția reprezentată de Husserl în perioada *Cercetărilor logice*, continuată de Gaiger și de așa-numita Școală de la Munch;

b) Alta, idealistă, preocupată de semnificația existenței, adică de întrebarea: ce înțeles are expresia „a fi în fapt”? E direcția reprezentată de elevul lui Husserl, Martin Heidegger;

c) A treia direcție se preocupă în special de actele prin care se constituie înțelesurile. E un fel de a pune problema însăși a înțelesului înțelesurilor, care caracterizează faza a doua a gândirii lui Husserl<sup>XXI</sup>, și care îl apropie, prin paradox, de principalii adversari contemporani ai fenomenologiei, nominaliști așa-numitului cerc vienez: Carnap, Wittgenstein etc. <sup>XXII</sup>

Cele trei sensuri sunt privilejiate fără îndoială de faptul că fenomenologia, deosebind experiența concretă de experiența pură, cea dintâi mai puțin coerentă decât cea din urmă, experiența pură, cuprinzătoare de esențe concrete, se îndepărtează de prezențele concrete, adică de faptele cuprinse în experiența brută. *Reducția operează o selecție în experiența brută*, pășind realitatea și îndreptându-se către o regiune de *idee pură*, de interpretări și de sensuri, care constituie experiența pură.

*Atunci, experiența concretă, totalitară se opune, la rândul ei, experienței pure* în virtutea aceleiași dialectici a spiritului, care a opus empirismul terminismului scolastic, empirismul moral ineismului, și fenomenologia, la origină, scientismului — regresând spre empirismul radical. Și *ideea de experiență caută alt receptacol*.

## 6. Rezultatul acestei deviații este sensul vitalist al experienței<sup>XXIII</sup>

<sup>XX</sup> C. Floru *Fenomenologie* („Convorbiri literare”).

<sup>XXI</sup> [Edmund] Husserl, *Méditations cartésiennes*.

<sup>XXII</sup> [Rudolf] Carnap, *Vom logischen Aufbau der Welt*.

<sup>XXIII</sup> W. James, *Radical Empirism. The Varieties of Religious Experience*.

<sup>XVII</sup> H. Cohen, *Logik der reinen Vernunft*, *Kants Theorie der Erfahrung*.  
<sup>XVIII</sup> [Henri] Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.  
<sup>XIX</sup> [Edmund] Husserl, *Logische Untersuchungen. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen, Formale und transzendente Logik. Méditations cartésiennes*.

[Martin] Heidegger, *Sein und Zeit*.  
[Emmanuel] Levinas, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.



În acest sens, experiență înseamnă „trăire”, nu trăire pură, ci trăire integrală, „complexitudinism”.

Dar termenul e echivoc.

Căci „trăire” înseamnă, pe de o parte, cunoaștere imediată, actualizată în conștiință, dată nemijlocită. („Erlebnis”-ul fenomenologilor.) Pe de altă parte însă, „trăire” înseamnă și comportare a ființei vii, reacție, relație sui-generis între ființa viețuitoare cu sistem nervos complex și diferențiat și lumea înconjurătoare (sensul valéryst sau pozitivist al spiritului).

Prin aceasta, termenul „trăire” permite un joc periculos și interesant de trecere de la conținutul sufletesc, dat imediat, la activitatea de relație a subiectului<sup>XXIV</sup>.

Dar tocmai în această posibilitate stă interesul termenului; căci vitalismul pretinde a fi o cheie a relațiilor experienței spirituale cu lumea materială. În acest sens, cele două mișcări convergente par a se întruni într-un singur sens, sinonim cu sensul general definit la punctul 3.

În cultura românească contemporană, experiența e înțeleasă în sensul întâi, primitiv baconian, pur empirist, de domnii P. P. Negulescu<sup>XXV</sup> și Posescu<sup>XXVI</sup>. În sens derivat criticist, de d-l Șerban Cioculescu.

Împotriva acestui sens, care se găsește față de materialul cu care opera generația tânără într-o situație analogă școlasticii față de Renaștere, reacționează în primul rând așa-zisa „generație tânără”, cerând să experimenteze direct, în sensul 3.

Nae Ionescu e cel care a revendicat, cel dintâi în România, drepturile acestei experiențe, pe care a botezat-o „trăire”, traducând, cum am spus, „Erlebnis”-ul german, izvor de confuzii biologiste, deși termenul înseamna la el numai: „realizat imediat de o conștiință”<sup>XXVII</sup>. În acest sens am vorbit și noi de el, sub numele de „viață integrală” (1923)<sup>XXVIII</sup>, și Mircea Eliade, sub numele de „experiență” (*Itinerariu spiritual*, 1927)<sup>XXIX</sup>. De asemenea, *Manifestul „Crimului Alb”*<sup>6</sup> a vorbit de „complexitudinism” în același sens (1928)<sup>XXX</sup>.

Astăzi, Eliade, Cioran, Manoliu și toată școala așa-zisă „experiențialistă” în viața religioasă, în literatură, în artă, în sociologie, au pornit pe această cale.

<sup>XXIV</sup> [René] Le Senne, [*Obstacle et valeur*].

[Vladimir] Jankelevitch, [*L'ironie* — ?].

Gabriel Marcel, [*Journal métaphysique, Positions et approches du mystère ontologique: Être et Avoir*].

Jean Wahl, [*Vers le concret*].

<sup>XXV</sup> P. P. Negulescu, *Geneza formelor culturale*.

<sup>XXVI</sup> P. P. Negulescu, *Încercare asupra datelor ultime ale materiei*.

<sup>XXVII</sup> Al. Posescu, *Încercare asupra datelor ultime ale materiei*. a) Cunoașterea imediată (Curs).

<sup>XXVIII</sup> Nae Ionescu, *Teoria cunoașterii metafizice*. a) Cunoașterea imediată (Curs).

<sup>XXIX</sup> M. Vulcănescu, *Aspirația la creștinism și înțelesul ei actual* („Bul. A. S. C. R.”).

<sup>XXX</sup> M. Eliade, *Itinerariu spiritual. Aventură. Experiențele* („Cuvântul”).

<sup>XXXI</sup> P. Marcu, Sorin Pavel și I. Nestor, *Manifestul „Crimului Alb”* („Gândirea”).

Sensul al treilea, sprijinit pe motivele expuse la punctul 6, e deci sensul în care circulă cuvântul experiență, de cele mai multe ori, în tânără generație. Canonul ei: Oceanografia lui Mircea Eliade.

Pentru acești experiențialiști — cum i-a numit Petru Comarnescu<sup>XXXI</sup>, care cel dintâi a încercat să pună în evidență caracteristicile lor de grup (revista „Azi”, 1932) — o argumentare nu poate suprima, nici împiedica un fapt. Știința nu poate interzice nimănui dreptul de a încerca cunoașterea directă. *Imposibilitatea unui concept nu exclude trăirea directă a unui fapt*. Oamenii nu se mulțumesc să știe relațiile dintre lucruri, ci vor să le încerce de-a dreptul. De aci activismul latent sub orice „experiențialism”. Și tot de aci „aventură” oricărui experiențe, riscul ei.

Aci trebuie observat că există un echivoc la Mircea Eliade, între experiență și aventură. Căci el pomenește cu presupuziția că experiența nu poate altera personalitatea. Sau cineva e o personalitate, și atunci își poate îngădui orice experiență, pentru că nu riscă nimic. Sau nu e o personalitate, și atunci n-are ce pierde. Experiența implicând însă prin definiție o alterare a subiectului, această concepție eliadiană echivalează cu un fel de a se refuza în fond experienței, în momentul tentativei de a experimenta, scopul experienței nefiind pentru el decât acela de a scoate din ea cunoașterea corespunzătoare. Ceca ce e, în fond, foarte gidean.

Nu toți tinerii sunt însă experiențialiști în acest sens:

Contra experiențialismului sunt, prin metodă, freudienii și marxiștii, precum și cei pasionați de știința experimentală (e paradoxal, dar așa e); iar prin decepție, negativiștii.

Freudiștii și marxiștii, ca toți naturaliștii de altfel, suspectează a priori experiența imediată, de vreme ce își propun, prin definiție, s-o explice, adică s-o derive din altceva decât ea.

Astfel, în vreme ce, pentru experiențialiști, o experiență imediată e indiscutabilă, întrucât își are evidența în ea însăși, adică este ce e — experiențialiștii adoptând, prin urnare, în acest punct, o atitudine precritică, naivă față de experiență, ca singură posibilă; marxiștii și freudienii, ca toți ceilalți naturaliști, suspectează a priori experiența.

Pentru freudieni, conținutul vieții sufletești nu e ce e, ci numai expresia conștientă, sublimată, trecută prin filtrele cenzurii eului și supraeului, a altceva decât ce e: sinele, libido fundamental, pornirea subconștientă a oricărei ființe care stăruie în existență, în conflict cu semenii și cu lumea din afară<sup>XXXII</sup>.

Pentru marxiști, la fel, omul nu reprezintă ce crede el că reprezintă, ce trăiește imediat, ci reflexul mentalității lui de clasă, al situației lui față de raporturile de producție la un grad de dezvoltare a tehnicii în societate<sup>XXXIII</sup>.

<sup>XXXI</sup> P. Comarnescu: *Experiențialismul tinerei generații*.

<sup>XXXII</sup> O. Șulțiu Ișurăi incompletă.

<sup>XXXIII</sup> Andrei Șerbuțescu, *De la A.C. Cuza la Mihail Sebastian* („Sanctuar”), *Feccieri lui Nae*

*sau tânără generație* („Sanctuar”), *Savinți, nebuni, delinvenți* („Credința”).



La fel, orişice concepţie ştiinţifică încearcă să reducă lumea aparentă a experienţei la o lume coerentă de realităţi exprimate prin concepte funcţionale, să reducă datele imediate la relaţiile lor cu celelalte date, substanţializând aceste relaţii.

Toate aceste curente naturaliste deosebesc între conţinutul manifest (experienţa) şi conţinutul latent (interpretarea) la care nu se ajunge prin intuiţie, ci prin interpretare raţională (analiză psihică, dialectică socială, matematizare etc.).

O opoziţie netă se descoperă deci în legătură cu ideea de experienţă, în această generaţie, între aşa-zisii „experienţialişti” şi „naturalişti” aceleiaşi generaţii, fie aceştia din urmă freudieni, marxişti sau naturalişti puri şi simpli, fapt care — în treacăt fie spus — ne îngăduie să descoperim şi impostori care „experimentează” interpretările neexperimentabile: falşii freudieni, de pildă.

Această opoziţie este îndeosebi vizibilă în articolele îndreptate de Mircea Eliade împotriva aşa-numitei de el „mentalităţi masonice” interpretative<sup>XXXIV</sup>, ca şi în atacurile marxiştilor împotriva experienţialismului, de pildă la Andrei Şerbulescu<sup>XXXV</sup>.

Tot opuşi experienţei, dar prin deceptie, am zis că sunt şi negativişti, care au încercat să experimenteze şi n-au reuşit (Eugen Ionescu<sup>XXXVI</sup>, Mihail Ilovici<sup>XXXVII</sup>).

Am văzut echivocul în care se situa Mircea Eliade faţă de relaţiile dintre experienţă şi încercare.

Negativiştii ne dau dreptul să ne întrebăm, se întreabă ei în orice caz, dacă: 1) sunt nişte rataţi prin faptul că nu pot experimenta, 2) se înşală Eliade pe sine când experimentează sau 3) îi înşală pe ei, teoretizându-şi ca experienţă ceea ce nu e decât un partu-pris?

Spre deosebire de naturalişti, care se refuză experienţei a priori, pentru că o socotesc imposibilă, negativiştii au crezut pe cuvânt pe experienţialişti şi au încercat să experimenteze după dânsii, aruncând peste bord toate preconcepţiile şi încercând să redevină naivi.

Dar fie că nu au fost cinstiţi faţă de ei înşişi şi au deschis ochiul critic în timp ce experimentau, adică s-au privit experimentând: fie că au voit, dimpotrivă, să fie cinstiţi cu ei înşişi, din clipa în care acest ochi s-a deschis pe nepoftite, fapt e că, experimentând, nu au găsit nimic, ci s-au trezit goi şi furaţi, protestând contra celor care îi îndemnaseră să experimenteze, fără să le asigure succesul. E cazul clasic al tuturor căderilor spirituale, al tuturor înloarcerilor din rai.

Trăgând cu ochiul la dascălii lor „experienţialişti”, i-au surprins lucrând cu preconcepţii sau construind false date imediate. De aci protestul lor şi recăutarea unei raţiuni (Eugen Ionescu, Ilovici), care nu e aşa de uşor de cucerit, când ţi-ai propus să

fi naiv, după cum nici să fi naiv nu e uşor, când dispuşi de luciditate şi de spirit critic (Emil Cioran)<sup>XXXVIII</sup>, Amintiţi-vă de acel: „*Abêtissez-vous!*”<sup>6</sup> a lui Pascal.

Cum astea sunt problemele puse de experienţa tinerei generaţii,

încercând acum o grupare a tinereţii în jurul acestei experienţe, obţinem aproximativ următoarea panoramă:

1. *Unii, îndăzneli şi naivi, vor să încerce totul, protestând împotriva raţiunii de a le interzice încercarea* (Mircea Eliade, Petru Manoliu, Emil Cioran).

2. *Alţii, la antipod, prudenţi şi critici, refuză a priori să încerce ceea ce nu e raţional, aceea ce raţiunea declară imposibil* (Dan Botta, Şerban Cioculescu, O. Lemnaru).

3. *Alţii, lucizi, dar dormici de experienţă, îşi suspectează experienţa lor, suferind că nu pot fi naivi şi făcând dintr-asta literatură confesională* (Mihail Sebastian<sup>XXXIX</sup>, Emil Cioran, Eugen Ionescu şi jumătate din H. H. Stahl, cealaltă jumătate interpretând ştiinţifice).

4. *Alţii suspectează experienţa altora, făcând dintr-asta literatură, închipuindu-şi că interpretează ştiinţificeşte, dar nesuspectându-se deloc pe ei înşişi* (Ştefan Beldie, Silber sub orice formă, adică Andrei Şerbulescu, Anton Dumitriu<sup>7</sup>).

5. *Alţii, lucizi, abdică de la luciditatea lor, printr-un act de voinţă şi cred în încercările lor şi ale altora, fie pentru că li se pare mai frumos, fie pentru că acest lucru le e cerut de o evidenţă specială*. (Aci s-ar situa poate subsemnatul.)

6. *În sfârşit, alţii, poate cei mai mulţi, doritori şi ei să încerce totul, dar să nu se păcălească, încearcă să trăiască raţionalizând, adică să gândească ce încearcă, reuşind mai mult sau mai puţin, după experienţe şi ocazii*. (Aci s-ar situa: Petru Comarnescu<sup>XL</sup>, Ion Cantacuzino<sup>XLI</sup>, Const. Noica<sup>XLII</sup>, Polihroniade etc.)

XXXVIII [Emil] Cioran, *Pe culmile disperării, Cultură şi viaţă* („Calendarul”), *Experienţa tragică* („Calendarul”), *Istorie* („Calendarul”), *De două mii de ani, Femei*.

XXXIX M. Sebastian, *Fragments d'un carnet găsit*, „Vremea”.

XL P. Comarnescu, *Spirit critic şi luciditate* („Vremea”).

XLII I. Cantacuzino, *Negaţie şi luciditate* („Convorbiri literare”).

XLIII C. Noica, *Matheia*.

XXXIV M. Eliade, *Mentalitatea francmasonică* („Vremea”), *Evenimentul pur* („Vremea”).

XXXV A. Şerbulescu, art. citate.

XXXVI Eugen Ionescu, *Nu*.

XXXVII M. Ilovici, *Negativismul tinerei generaţii*.



# LOGOS ȘI EROS ÎN METAFIZICA CREȘTINĂ

## I. TIPOLOGIE ISTORICĂ

Problema raporturilor dintre logos și eros în metafizica creștină poate fi privită din două puncte de vedere: sistematic și istoric.

### Privire istorică

Așezarea istorică a chestiunii ne-ar impune o cercetare a diferitelor poziții pe care le-a doptat cugetarea filosofică de-a lungul vremii, în ce privește relațiunile dintre dragoste și cunoaștere. Dacă ar fi să urmărim pildei genialului, dar zvântura-ticului filosof german Max Scheler, protestant convertit o vreme la catolicism, dar care a sfârșit, decepționat și de acesta, într-o pozițiune originală antropologică situată în afara filosofiei teiste, așezat prin urmare într-o poziție deosebit de priincioasă pentru a-și da seama de diferitele tipuri posibile de raporturi între cei doi termeni, ar trebui să începem prin a distinge din capul locului între un *tip răsăritean*, caracterizat prin supremația momentului cunoașterii asupra momentului simțirii și al acțiunii, și un *tip apusean* de înțelegere a acestor raporturi, care subordonează momentul speculativ, teoretic, momentului activ, practic, al sensibilității și al acțiunii. Deosebirea aceasta tipică iese la iveală, în chip neîndoielnic, din înseși temele mari care frământă cugetarea creștinească din Răsărit și din Apus. Răsăritul este preocupat mai ales de întrebările culminante ale speculației creștine, cum ar fi dogma trinitară și cea cristologică, care toate se referă la întrebări asupra ființei și firii lui Dumnezeu în legăturile sale cu lumea; în vreme ce Apusul e preocupat mai mult de controversele privitoare la întrebările ce izvorăsc din activitatea omenească, cum ar fi dogmele privitoare la biserică, la predestinație, la har și la îndreptățirea omului și a putării sale față de Dumnezeu și lume.

a) **Tipurile răsăritice.** În cadrul tipului răsăritean, pentru care iubirea e subordonată cunoștinței și în care iubirea nu e decât o cale, un instrument, un mijloc de cunoaștere adâncă, ar trebui să mai deosebim două subtipuri: *tipul elin* și *tipul indic*.

Deosebirea între aceste două tipuri arice nu stă în raporturile dintre dragoste și cunoștința propriu-zisă, ci în modul însuși de înțelegere al cunoștinței și al așezării acesteia în fața existenței.

În vreme ce în concepția indiană, cunoașterea e concepută ca o dezrobire, ca o trecere peste legăturile ființei, ca o contopire cu marele tot cosmic, ca o întoarcere a părții la întreg, față de care lucrurile nu sunt decât stăvili, prin urmare ca o *trecere de la ființă la neființă* (în termeni aristotelici); în concepțiunea elină, dimpotrivă, cunoașterea e înțeleasă ca o *adâncire în ființă*, ca un contact direct cu aceea ce este, cu acel „to ontos on”<sup>1</sup>, ca o depășire a aparențelor înșelătoare, spre a lua contact cu plinătatea neschimbătoare a lucrurilor care sunt cu adevărat.

În consecință, în tipul indic, iubirea, înțeleasă ca un instrument al cunoașterii — eliberare, va fi un instrument de depășire, de trecere peste sine, de nimicire a eului propriu și de contopire în suferință, în tot; în vreme ce în tipul elin va fi, dimpotrivă, un suspin după plinătate, un avânt al celui ce se lasă în lipsă către aceea ce i-ar putea aduce îndeostulare, plinătate. Astfel, iubirii înțeleasă ca universală milă de indieni, dar milă înțeleasă nu ca dragoste de altul, ci ca povară a existenței individuale despărtită de întreg, îi corespunde, în tipul grec, acel eros platonice, care e fiul Peniei<sup>2</sup>: sărăcia, și al lui Poros<sup>3</sup>: regie, abundență.

Fiecare din aceste două tipuri se regăsește în metafizica răsăriteană a creștinismului. Cel dintâi tip, tipul indic, stă o presupunere fundamentală la temelia întregii vieți ascetice din Răsărit, pentru care dragostea, spre deosebire de Apus, unde asceza are funcții netăgăduit active, nu e decât un mijloc de dezrobire, de depășire a tuturor celor de dincoace. Al doilea tip, al filosofiei platonice, se regăsește, dimpotrivă, în speculația răsăriteană sub forma celui suspin universal al firii după mântuire, a acelei nevoi de plinătate, căreia vine să-i răspundă darul de sine al lui Dumnezeu: întruparea.

b) **Tipurile apusene.** În tipul apusean, în tipul care, dimpotrivă, subordonează cunoștința acțiunii, subordonare atât de pregnantă în formula cunoscută mai ales de la pozitivisti, dar care e mult mai adâncă și mai veche<sup>4</sup>, înfiptă în inima întregului Apus: „A ști pentru a prevedea, a prevedea pentru a putea”, am putea de asemenea distinge două subtipuri:

Un prim tip, pe care l-am putea numi moralist, și un tip mistic. În tipul mistic apusean, aceea ce se capătă prin dragoste e intuițiunea existenței, e contactul direct cu existența, pe care intelectul abstract n-o poate da, deoarece îi lipsește intuițiunea nesfârșitului, simțirea unui lucru fragmentându-se întotdeauna în analiza unui gând. Într-un asemenea tip, caracteristic pentru toată mistică autentică apuseană — aceea care răsăriteanului îi apare todeauna senzuală —, dragostea apare ca o cale de depășire a inteligenței, ca un mijloc de gustare, de simțire a unor realități la care nu se poate ajunge decât trecându-se peste gând. În noaptea neagră a necunoștinței, dincolo de orișice simțire și orișice conținut gândit, misticul se simte cuprins de foc și arde înflăcărat de o lumină nematerială, de nemărturisit, dar plină de evidență, de o prezență minunată și tainică.



*În tipul celălalt, moralist, necesitatea dragostei izvorăște tot dintr-o deficiență a gândirii și tot dintr-o necesitate de depășire a cunoașterii și de adâncire în ființă pe căi extraintelectuale. Numai că aci dragostea nu mai joacă un rol de sentiment, de simțire, ci apare ca o atitudine voită a subiectului în fața existenței, ca un fapt moral, ca o valorificare, ca o prețuire a existenței săvârșită printr-o operațiune liberă, autonomă, a subiectului agent. Dragostea nu mai e aci întâlnirea cu altul, nu mai e intuițiune, nici discurs, ci hotărâre.*

Dintre tipurile apusene: cel mistic creștinesc se regăsește în formele lui cele mai înalte la o Tereza a Carmelului, sau la un Juan de la Cruz; celălalt, tipul moralist, se regăsește mai ales în filosofia religioasă a Apusului protestant de după Kant, și prin el în toată cugetarea „modernistă” de la noi și de aiurea.

După cum se vede, și aceste două tipuri de relații, ca și cele dintâi, deși se dezvoltă și cresc pe tărâmul filosofiei în genere, fundează și susțin poziții ale metafizicii creștine.

Patru tipuri de înțelegere a relațiilor dintre cunoștință și iubire: două răsăritene: unul ascetic, altul gnostic, și două apusene: unul moralist și unul mistic. Iată ce ne descoperă încercarea de determinare tipologică a relațiilor dintre dragoste și cunoaștere, așa cum le întâlnim în istoria spiritului european.

c) **Relațiile dintre tipuri.** Între aceste patru tipuri, corelându-le două câte două, se poate găsi mai mult decât o singură corespondență. Fie că e vorba de tipul răsăritean, fie că e vorba de tipul apusean, cu variațiile lor, fiecare implică, în același timp, o depășire și o atingere, o împlinire. Numai că, în vreme ce în tipul răsăritean omul se depășește prin trecerea contemplativă peste momentul acțiunii, dragostea fiind instrumentul depășirii, iar cunoașterea momentul contactului, în tipul apusean, dimpotrivă, cunoștința e momentul care trebuie depășit, iar contactul real, efectiv, cu absolutul, se capătă dincolo de căile cunoașterii, prin trăire extraintelectuală, prin inserțiune activă în absolutul pe care intelectul nu-l cuprinde. Că e vorba de metafizicile laice ale unor Kant sau Bergson, sau că e vorba de metafizica unor augustinieni notorii, ca Blondel, spre a vorbi de contemporani numai, sau că e vorba de un Pascal, sau Ignățiu de Loyola, asupra acestui punct toți sunt de acord. Singur tomismul menține în catolicism cumpăna în favoarea intelectualismului; dar cu ce preț și în ce condiții?

Dar nu numai atât, chiar în cadrul fiecărui tip găsim mai mult decât o simplă asemănare. Din punctul de vedere al subiectului, atât gnoza cât și mistica sunt căi de contact intuitiv, atât moralismul cât și asceza sunt mijloace de depășire. Numai că gnoza e intelectuală iar mistica este afectivă, iar asceza este un instrument de depășire către dincolo, în vreme ce „moralitatea” este rânduirea trăirii în veac.

O fi mistica depășire a oricărui conținut gândit, dar la limită e tot simțire; după cum intuire, ci nu gândire, e și gnoza. Mistica apare astfel ca o sinteză afectivă a ascezei cu gnoza, iar „moralismul” ca aceeași sinteză, dar pe dos.

Toate acestea ar fi de dezvoltat, firesc cu bogate întregiri ai amănunte, dacă ne-am fi propus să răspundem la întrebarea din afară, cu alte cuvinte, dacă ne-am fi propus să lămurim aceea ce au gândit alții despre aceste lucruri, enumerând soluțiile lor, lăsând apoi pe celilor să aleagă pe aceea ce-i convine, ca și cum toate pozițiile ar fi egal îndreptățite pentru un creștin.

Departe de noi însă acest scepticism sălbatic. De aceea, conștienți de încercările înaintașilor și de greutățile ce stau înaintele, dar dornici de a afla nu cum au gândit alții, ci ceea ce este, vom încerca să atacăm problema sistematică, spre a vedea dacă și ce putem răspunde.

## II. PRIVIRE SISTEMATICĂ

Orișce întrebare sistematică presupune o problematică, adică un șir de întrebări ce se desfac unele din altele pe măsura dezlegării lor, înainte de a ajunge la răspuns.

### a) Enumerarea problemelor

E de la sine înțeles că întrebările de felul aceloră ce se vor pune, cum ar fi, de pildă: ce e dragostea?, ce-i cunoștința?, care-i criteriul adevărului?, ce rost are dragostea în descoperirea adevărului și ce rost are adevărul în dezlegarea puterilor iubirii?, în ce fel subiectul gânditor și agentul iubitor se depășesc sau nu se depășesc pe ei înșiși prin dragoste și cunoștință?, întrebarea dacă cunoașterea noastră și dragostea noastră sunt protecții ale propriului nostru eu, în zarea propriilor sale producții, sau dacă efectiv ajung dincolo de noi până la celălalt?, cu alte cuvinte, *întrebarea cardinală* dacă, cu toate aceste căi de depășire ce ne stau la îndemână, *suntem sortiți să rămânem închiși în noi sau să ne întregim în celălalt?* întrebarea dacă cunoașterea noastră și dragostea noastră, fiind ceea ce sunt, pot totuși, în anume împrejurări, să treacă dincolo de noi?, arătarea împrejurărilor în care această trecere e cu putință: mișcarea Celuilalt înspre noi, întruparea, arătarea a cine este Celălalt și a felului în care se petrece această mișcare către noi; arătarea, prin analogie, a felului în care se petrece această mișcare către noi; întrebarea, cum orișce teorie a cunoașterii creștine și faptuarea unuia și aceluiasi chip; arătarea cum orișce teorie a cunoașterii creștine și orișce teorie morală a acțiunii creștinești își iau rădăcinile și se referă în chip indiscutabil la întrupare; arătarea apoi a cauzelor pentru care și dragostea și cunoștința noastră, deși închid în ele asemănarea acestui chip, sunt sparte, întunecate, neputincioase și potrivnice una alteia; urcarea până la păcat și descoperirea drumurilor care duc simultan către cunoașterea adevărată și către dragostea cu roadă, în biserică; sunt întrebări care ar cere fiecare o dezvoltare de sine stătătoare, ceea ce nu poate fi. Și totuși, nici una din ele nu poate fi lăsată laoparte, pentru că nesocotirea



lor ar face însuși sensul problemei neînțeligibil. Ne e sarcina cu mult ușurată, prin aceea că cea mai mare parte din problemele acestea, [pe] care le vom dezvolta aci, nu sunt probleme de laborator, ci din acelea cu care fiecare se întâlnește în clipele sale adânci din viață și ca atare este îndejuns de pregătīt să le înțeleagă.

#### b) Presupozițiile metafizice ale problemei în metafizica creștină

Eros și Logos, adică *Dragoste* și *Cuvânt*, de fapt: dragoste și vorbă cu înțeles, expresie cu tălc, manifestarea unui temei sau rost, căci *Logos* înseamnă în același timp mai mult decât „vorbirea” pură și simplă și mai mult decât „cunoașterea gândită” (nous).

Nu este prin urmare vorba de *relația dintre iubire și cunoașterea pură și simplă*, ci și de *relația dintre ea și fundamentul rațional al existenței*.

**1. Caracterele specifice ale dragostei și cunoștinței în metafizica creștină.** Aceea ce dă, în metafizica creștină, un caracter particular acestei întrebări, e mai ales considerația că, spre deosebire de metafizica laică, *nu avem de-a face aici numai cu mișcări ale sufletului omenesc* ce cad în resortul psihologiei, ci cu *realități de ordin curat metafizic*. Pentru gândirea creștină, sprijinită pe texte de netăgăduit și pe credința nezdruincinată a Bisericii, *Dragostea e Dumnezeu însuși*, adică, mai exact, Dumnezeu e arătat și apropiat ca *Dragoste*, iar *lumina toată, cu lucrurile și cu temerile ei, nu sunt decât produsele acestei Dragosti*. E aci punctul cardinal care deosebește ideea creștină despre Dumnezeu de toate celelalte idei despre Acesta. Creator, bește ideea creștină despre Dumnezeu de toate celelalte idei despre Acesta. Creator, atotputernic, pretutindenea de față, atotcțiitor sunt caractere ale divinității pe care le regăsim și în alte metafizici, prin analogie; Dumnezeu iubitor, creator și țiitor din dragoste al lumii și răspânditor de har, e o devăluire proprie a Bisericii creștine. Dar nu numai atât. Mai e și altceva: *Cuvântul însuși nu e, în metafizica creștină, numai o expresiune abstractă a „temeiului” orișicărui lucru (nous)*. Nu e o formulă sau un obiect formal prin care se explică lumea și cele ce se petrec în ea. Cuvântul, Logosul, Cunoașterea întemeiată, nu este nici măcar un atribut al divinității. *Cuvântul, înțelesul exprimat, Logosul, este Dumnezeu însuși*, este una din fețele *Dumnezeirii*, este un *Chip*, un *lms substanțial*, agent și suport al unor activități proprii. *Cuvântul e tot una cu Fiul*, Unul născut din Tatăl înainte de toți vecii, adică cu fața a doua a Ziditorului și Țiitorului, împreună părtaș la zidirea lumii. Cuvântul este mai ales *acea față a Treimii* care, pentru răscumpărarea noastră, își ia chip asemănător nouă, se întrupează, se răstignește pentru răscumpărarea lumii în zilele lui Pilat din Pont; cu alte cuvinte, *Logosul este însuși Iisus Hristos, fințând dinainte de veac, îndurător în veac și biruitor peste veac*.

Nu e locul aci să speculăm asupra naturii Sfintei Treimi, și nici să arătăm în ce fel Tată și Fiu sunt două fețe ale unei aceleiași ființe, în Duhul. Nu e locul să arătăm nici de ce sunt trei, și nici de ce sunt trei fețele *Dumnezeirii*. Nu e de asemenea locul

să arătăm *metafizicește* de ce nu sunt trei *Dumnezei*, ci numai Unul în trei Fețe, și nici cum se poate face ca cele trei fețe ale *Dumnezeirii* să nu fie nici trei moduri ale ei, ci trei agenți efectivi, deosebiți în acțiunea lor, și totuși împreună lucrători și de o singură ființă. Nici trei feluri de a fi, nici trei moduri, nici trei atribute ale lui Dumnezeu, ci trei subiecte de acțiune, mărturisește *Creștinul* în Dumnezeu, dar trei Inși într-o singură Ființă, trei chipuri, trei fețe, dar o singură *Fire*<sup>5</sup>, mai mult, o singură *ființare* și o singură *prezență*. Căci nu este și nici nu poate fi vorba de Fiul fără Tată și nici de Tată și de Fiul, fără Duhul Sfânt.

*Stranie dificultate, care leagă răspunsul la întrebarea despre Logos și eros, pentru metafizica creștină, de o asemenea prăpastie pentru gând!*

Cu totul altceva vor fi, prin urmare, cunoașterea și iubirea omenească (nous și eros) și cu totul altceva vor fi Cunoașterea și iubirea în Dumnezeu: Logosul și îndurarea.

... *Altceva vor fi și dragostea și înțelegerea, desigur, în noi și la Dumnezeu, și totuși... cu totul altceva nu vor fi!*

Oricare ar fi transcendența lui Dumnezeu și oricât de multă lipsă de comună măsură ar fi între dragostea și cunoașterea lui și dragostea și cunoștința noastră, totuși între ele există o apropiere, o asemănare orișicât de depărtată. Căci dacă nu ar fi o astfel de asemănare între cele ce roșum și cele ce însemnează cele rostite, ar fi desigur un blestem să spunem că Dumnezeu e înțeles sau că Dumnezeu este iubire.

Prin urmare, *oricât ar depăși înțelesul dragostei și cunoașterii divine peste înțelesul dragostei și cunoașterii umane*, oricât ne-ar fi cu neputință ridicarea, prin analogie și prin propriile noastre puteri, de la înțelesul cunoașterii și dragostei de aci, la înțelesul cunoașterii și dragostei de acolo, totuși între dragostea și cunoașterea de aci și dragostea și cunoașterea de acolo există *referințe neîndoielnice*, care ne îngăduie să întrebuițăm corespondența acolorași termeni. Aceea ce trebuie avut în vedere este faptul că aceste *asemănări*, aceste *referințe sunt irelevante, adică nu vedere este faptul că aceste asemănări*, de dincolo, care pentru cunoașterea și pentru *devăluie firea termenilor celorlalți*, de dincolo, care pentru cunoașterea și pentru vorba noastră despre Dumnezeu nu apar decât cu limite exhaustive, adică *determinate negativ*, ca fiind dincolo de dragostea și de înțelegerea noastră cea mai pură, dar orientate oarecum în același sens ca ele. Sunt irelevante, dar numai pentru un efort de jos în sus spre a le prinde, adică numai pentru dialectică, pentru *acea minunată și cutezătoare proiectie a cului în afara lui*, care păzește la întretăierea cerului semne care nu mai vin. Căci încordare pentru a capta ceea ce este, încordare uriașe spre a ști aceea ce nu poate să nu fie știut, cu toate că ști că nu poate fi știut prin tine, e dialectica, ci nu dialog steril, cum o consideră bicsnicii cugetării! Și totuși, aceste *referințe tainice devin revelante* și ne descoperă asemănarea dintre dragostea de aci și cea de dincolo *îndată ce Celălalt face mișcarea de devăluire către noi*, *îndată ce ne devăluie*, ne arată, prin darul său de sine, asemănarea dintre dragostea și înțelegerea Lui și dragostea și înțelegerea noastră.

*Gândurile de mai jos asupra relațiilor dintre dragoste și cunoaștere nu stau prin urmare pe temeiul unei filosofii neutre, lipsită de lumina învățăturilor Bisericii. S-a*



băgat desigur de seamă acest lucru încă de la începutul acestui studiu. Filosofie creștină neutră, de altfel, nici nu am putea face. Ar fi o contrazicere în termeni. Iar cele ce gândim aci, cu toate că nu sunt decât filosofice, adică efort propriu de gând, fiind gânduri de creștin, nu pot fi neutre. Iar deosebirea de teologie stă numai în *aceea că noi căutăm, ca filosofi, temeiuri gândite la întrebări la care ei primesc răspunsuri de-a dreptul din tradiția-mamă a Bisericii.*

Logos și eros, dragoste și cunoaștere prin umare.

Dar ce e dragostea, și ce e cunoștința?

**2. Problematika generală a cunoașterii.** Plecând de la cunoștința noastră, bineînțeles, trebuie să constatăm din capul locului o mare diversitate de înțelegere a naturii sale în lumea gânditoare. De la definiția celor care consideră cunoștința ca o facultate de priză imaterială a realului în noi și până la definiția celor care, plecând de la psihologia de reacție, o definesc ca pe o conduită biologică a ființei vii, ca pe o funcție de orientare a individului cu o structură fiziologică nervoasă superioară, ca o funcție de adaptare la un mediu real complex sau la mediul social, ce gamă de poziții nu întâlnește cugetarea pentru definirea unui aceluași lucru! Atârnă desigur definiția de punctul de vedere al celui care definește. Dar oricare ar fi aceste definiții, toate atribuie anumite caractere cunoașterii, pe care vom încerca să le desprindem, întrucât le socotim fundamentale.

1. În primul rând, *orișice cunoaștere presupune doi termeni*, din care unul e subiect cunoscător, iar celălalt obiect cunoscut. Nu este nici o cunoștință care să nu fie cunoștință a cuiva despre ceva; de la simpla aprehensiune, trecând prin judecată și concept, până la formele cele mai rafinate ale raționamentului analitic sau sintetic, de la simpla senzație și până la structura cea mai complexă a intuițiilor senzoriale.

2. *Acești doi termeni*, care constituiesc două prezente deosebite, doi termeni existențial distincți, ca ființă, *formează totuși în cunoaștere un singur tot sui-generis: „cunoștința”*.

Ce e această unitate și care sunt caracterele ei ?

În primul rând, *nu e vorba de o unitate materială*. Concret vorbind, subiectul și obiectul rămân distincte, iar relația dintre ele nu este cauzală.

*Relația lor este pur spirituală*, un fel de luare de priză imaterială, de luare de poziție, de desemnare a obiectului de către subiect.

Firește, lucrurile sunt mult simplificate, reduse la ultima limită a decantării; dar aci, la limită, nici o altă analiză nu va descoperi altceva.

*Subiectul se referă în afara lui, către ceva și, într-un chip imaterial, ia priză asupra-i.*

Două caractere decurg de aci pentru cunoștință:

1. *Primul e caracterul tranzitiv*: întotdeauna cunoștința se referă la obiecte.

2. *Al doilea e luarea de priză, adică, într-un anume fel, prinderea în sine* (în măsura în care o asemenea determinare locală poate avea un sens pentru o priză

imaterială operată de un agent imaterial), mai corect spus, *aidomarea, identificarea, într-un anume fel, între acel care cunoaște și ceea ce e cunoscut.*

*Peste aceste caractere începe controversa. Căci, pentru unii, cunoașterea se face prin luarea întru sine a celuilalt; pentru alții, prin scoaterea dintru sine și proiectarea în afară a celuilalt; pentru unii, e vorba de prinderea a ceea ce este în individualitatea sa; pentru alții, e vorba numai de o prindere a unui fel general de a fi, dintr-însul, sau numai de o proiecție a unui fel de a fi, scos din structura organică sau spirituală a subiectului cunoscător, asupra celuilalt termen; în fine, pentru alții, e vorba de situarea însăși a subiectului sub felul de a fi al obiectului.*

Întrebarea aceasta, a specificării cunoașterii dinspre subiect sau dinspre obiect, desparte în teoria cunoștinței două direcții mari: *idealism și realism, ca două direcții polare de grupare a soluțiilor*, între care nenumărate sinteze călă a ține cumpăna fără să reușească.

Iar dezlegarea acestei întrebări presupune lămurirea prealabilă a izvoarelor cunoștinței exacte, respectând deosebirea existențială a subiectului cunoscător de obiectul cunoscut și lămurind natura identității lor gnosologice.

Empirism sensualist (Condillac, Locke), intelectualism raționalist, criticism (Kant), intuționism (Bergson), răspund la prima întrebare; teorii metafizice ca: coextensivitatea veracității divine la întregul univers (Descartes), dubla atribuție a substanței (la Spinoza), armonia prestabilită (la Leibniz)<sup>6</sup>, sau coordinația epistemologică (la Losky), arhitectonica spiritului (la Kant) nu sunt decât răspunsuri la întrebarea despre posibilitățile cunoașterii de a atinge efectiv celălalt termen.

**3. Problematika dragostei.** Ca și cunoașterea, dragostea are problematica ei proprie.

Și aci, dragostea e o relație imaterială, o unitate spirituală a doi termeni. Numai că situația aci e alta și condițiunile se schimbă.

1. În loc să avem de-a face cu o relație între doi termeni, din care unul prinde pe celălalt: un subiect și un obiect, aci avem de-a face cu doi termeni susceptibili de *intentionalizare reciprocă*: două subiecte. Celălalt e și el un agent susceptibil de inițiativă, și *nu ajunge, prin umare, să te supui unor condițiuni formale* spre a te pune de acord cu el, spre a *lua priză*. Aci e nevoie de o convergență a tendințelor, de o întâlnire reciprocă de intenții. Coordonarea dintre subiect și obiect în cunoaștere nu e o relațiune liberă între doi termeni. Cel puțin în aparență, ea nu atârnă de cei doi, ci e o condiție la care sunt supuși amândoi, sau sunt dictate numai de unul dintre cei doi termeni. Identificarea dintre cei doi termeni ai actului iubirii e supusă unor determinări proprii, pornind din însăși ființa acestor termeni.

2. Firește că și aci, ca și în cunoștință, avem de-a face cu o unitate spirituală, cu o realitate nouă *sub care cei doi termeni, existențial distincți și liberi, sunt una*. Dar ceea ce se naște între ei nu mai e o cunoștință, ci o comunitate de iubire, de alt ordin decât cea dintâi, un angrenaj de prezente, care uneori poate fi lipsit de orișice conținut intelectual și realizat numai „in via”, în acțiune sincronizată.



Firește apoi că și aci, ca și la cunoștință, teoriile au încercat să deosebească morfologic *diferitele feluri în care două subiecte pot fi una* și firește, de asemeni, că au încercat să *explice teoretic temeiurile și natura acestei unități* sui generis.

Astfel, încă din vremea vechilor clini, s-a deosebit un „eros” de o „philia”, o „philia” de o „sterghi”, și o „sterghi” de „agape”. Veacul de mijloc, de asemeni, a deosebit un „amor concupiscentiae” de un „amor affectionis”, și pe acesta de un „amor benevolentiae”, pe care apoi l-a deosebit de un „amor obedientiae”.

Max Scheler<sup>7</sup>, de care am mai vorbit, a consacrat o carte întreagă analizei fenomenologice a diferitelor tipuri de relațiuni afective posibile între subiecte, intitulată: *Despre firea și felurile simpatiei*, în care a deosebit *simpatia propriu-zisă de compătimire, de simțirea în comun în masă, de milă, de dorință, de dorul de identificare mistică* cu altul și de ceea ce numește el *dragostea propriu-zisă*, unire a două subiecte cu respectarea specificității<sup>8</sup> și în aprecierea reciprocă a acestei specificități, față de o valoare supremă.

Iar explicațiuni ale naturii și cauzelor care împing subiectele către o asemenea căutare a unora de alții s-au dat, de asemenea, nenumărate: pozitive cum ar fi *imitația* sau *sugestia*; și metafizice, cum ar fi „afinitatea electivă”, *identitatea funciară ontologică a tuturor ființelor* care, în dragoste, își simt lipsa și se cheamă înapoi către origini, *subordonarea voințelor unei finalități etice comune*, *contopirea în contemplația unei aceleiași realități* transcendente.

Ai aci, ca și în cazul cunoștinței, teoriile, au încercat să lămurească natura și cauzele pentru care subiectul caută să iasă din sine către altul și felul în care ajunge într-adevăr să întâlnească pe celălalt.

#### 4. Sistematica relațiilor dintre dragoste și cunoaștere.

În ce relații șade dragostea cu cunoștința?

Am văzut ce le constituie diferența. *Sunt ele căi potrivnice de depășire, sau se întregesc una pe alta?*

Două soluțiuni extreme se prezintă și aci, cu o infinitate de sinteze intermediare: *intellectualismul absolut și primatul acțiunii*.

a) Intellectualismul absolut. Pentru *intellectualismul absolut*, care are o viziune spectaculară a lumii, o viziune dezinteresată, olimpiacă, a universului: acel „nec ridere, nec lugere, sed intelligere”<sup>9</sup> al lui Spinoza, *dragostea, când nu e cunoștință, „amor Dei intellectualis”, este lucru de a doua mână*, ba uneori este trădare a demnității omenești, naivitate, sau nu este. Supraordonarea aceasta a momei [...] <sup>10</sup>.

[Judecata la (?)] „rece”, obiectiv, din cugetare, pe care o cunoaștem, la noi, din seninătatea maioreșciană, este desigur o pozițiune necreștină. Pentru el, la noi ca și la Dumnezeu, dacă intellectualismul e teist, predomină temeiul rece, obiect de cunoștință clară și distinctă. Dumnezeu însuși nu e o ființă vie, un Ins, ci cade sub concept: „Dumnezeul filosofilor”, de care pomenea Pascal. Sus, pe ghețarii inteligenței, lumea apare ca o halucinație rece de demiurg: nu-i loc nici de plângere, nici de bucurie, nici

de întristare, nu pentru că universul nu ar fi trist, ci numai pentru că plânsul „e scornit de nebuni, de copii și de femei” și stă sub demnitatea acceptării a toate a filosofului pur, monstru de gheață și de demnitate. Filosofia apare aci ca o artă de înfășurare a inimii în stei.

b) Voluntarismul absolut. Pentru *voluntarismul absolut*, dimpotrivă, dispare orișice temei. Lumea e o proiecție acosmistă de încrucișări de acte ale subiectelor libere, agente (Schiller, Schelling, Fichte, Șestov). În timp ce universul se realizează pluralist, într-o puzderie de lumi anarhice, manifestări excrescente ale subiectelor libere care își mărturisesc plinătatea lor lăuntrică, *momentul acțiunii*, al entuziasmului, irumpe furtunatic în câmpul senin al filosofării și înlocuiește *temeiurile, rosturile firii, prin hotărârile arbitrare și iraționale ale gânditorilor*, care, ca niște demiurgi, scot realitatea din ei înșiși. Chiar când entuziasmul a căzut și agenții liberi s-au recunoscut a fi mirajul voinței universale care lucrează din adâncul lor, temeiurile rămân pierdute pentru această filosofie. Voința e oarbă în realizările ei și justificările nu sunt decât jocuri de iluzii. Inteligența ne înșală aruncând, asupra adâncului, perdeaua înșelătoare a unei fete morgane dincolo de care, în adânc, voința, singură atinge, sau este ea însăși realitatea în sine.

Poziție egal de depărtată de creștinism, în care simultan se caută, spre întregire, *momentul dragostei și momentul cunoștinței*, pentru care Dumnezeu este, precum am văzut, și Dragoste și Cunoștință, și Logos și Îndurare. Logos, pentru că îndurare; și îndurare, pentru că temei a toate.

### III. PROBLEMA RELAȚIILOR DINTRE DRAGOSTE ȘI CUNOAȘTERE ÎN FILOSOFIA CREȘTINĂ

Cum se pune deci problema aceasta pentru filosofia creștină? Două tipuri moderne de filosofie ni se înfățișează spre cercetare, amândouă apusene, dar cu rădăcinile în cele două tipuri culminante de metafizică greacă, aristotelism și platonism: *tomismul și augustismul*.

Între primatul absolut al inteligenței și primatul rațiunii practice, al voinței, tomismul ne înfățișează o soluție intermediară, o încercare de sinteză. Credincioși adagiului scolastic, care cere ca, în fața unei contradicții, să încerci a face o distincțiune necesară, tomismul va deosebi între un aspect absolut al relațiilor dintre cunoaștere și acțiune, privite în ele însele, și un aspect relativ al acestor relații, în raport cu aceea ce pot atinge în noi și în afară de noi. Tomismul va acorda supremația absolută intelectului asupra voinței în ordinea speculativă, o supremație prin esență, subordonând însă inteligența voinței în tot ce privește ordinea acțiunii.



Într-adevăr, spun tomiștii, obiectul inteligenței este superior obiectului voinței, căci obiectul inteligenței este binele în general, luat în esența lui, deci un obiect mai pur, mai decantat, mai spiritual decât obiectul voinței, care are drept obiect bunurile particulare. Inteligența caută să prindă lucrurile în esențele lor, în rațiunile lor de a fi, în „logosul” lor, în vreme ce obiectul voinței este binele luat în existența lui concretă. Toată ordinea vine din inteligență, continuă ei, și chiar duhul Dragostei se capătă prin unirea cu Fiul, cu Logosul, cu Cuvântul. Iar viața vecinică constă tocmai într-un astfel de moment de cunoaștere, într-o vedenie a lui Dumnezeu față către față, în care vom fi într-un singur cuget cu Dumnezeu. Dragostea și fericirea nu sunt pentru tomiști decât consecințe ale acestei viziuni unificatoare.

La limită înțelegerea va prima asupra voinței, pentru că „*intellectus est (per essentiam) altior et nobilior voluntate*”<sup>11</sup> după Toma din Aquino.

Relativ însă, adică privity nu în ele însele, ci în raport cu lucrurile pe care în chip firesc (nu suprafiresc) le pot atinge, ordinea supremaiei se răstoarnă, căci „*bonum et malum — zice Aristotel — sunt in rebus, verum et falsum in mente*”<sup>12</sup>.

Voința tinde către lucruri așa cum sunt în ele însele, în vreme ce inteligența nu tinde către ele decât sub unghiul ei de priză, adică așa cum sunt ele în ea însăși.

Dar dacă e așa, atunci ordinea facultăților e susceptibilă de răsturnare pentru toate obiectele pentru care cunoașterea e subordonată, pe care nu le poate avea în chip adecvat, ci numai prin analogie. Într-adevăr, dacă e mai bine să cunoști lucrurile corporale, trupești, subordonate spiritului, inteligenței, decât să le iubești, pentru că cunoscându-le te ridici la spirit, în vreme ce iubindu-le te cobori pe tine, spirit, în cele trupesti; dimpotrivă, în ceea ce privește lucrurile dumnezeiești, care sunt mai presus de mine, căci noi nu putem cunoaște pe Dumnezeu prin esență, ci numai pe cale de analogie, adică numai prin ceea ce e străin de el, iubirea lor, adică voirea lor așa cum sunt în ele însele, este superioară cunoașterii pe care o putem avea despre ele.

„Dacă în ordinea cunoștințelor omenestii, spunea Pascal, în prelungirea perfectă a gândirii tomiste, trebuie să cunoști spre a iubi, în ordinea celor dumnezeiești trebuie să iubești spre a cunoaște.”

De aceea, adaugă tomiștii, deasupra oricărei cunoașteri filosofice mai e o înțelepciune a Duhului Sfânt, în care Dumnezeu e cunoscut și gustat nu prin idei analoage, clare și distincte, ci prin infuziunea Duhului Sfânt, a harului, a Dragostei de sus, adică prin Dragostea celui Neasemănat, de ființa făcută totuși după chip și asemănare.

În rezumat, tomismul pretinde a ne da o sinteză între aceea ce numim „moralism”, moștenire specific apuseană, și aceea ce numim „gnoză”, prin considerarea dragostei și a inteligenței ca două funcții complementare ale ființei spirituale omenestii, una îndreptată către lucruri așa cum sunt și întrucât sunt: inteligența, alta îndreptată către subiect și către lucrurile care fac una cu el. Numai că cea îndreptată spre lucruri întrucât sunt nu le prinde așa cum sunt în ele însele, ci așa cum sunt în noi; în vreme ce aceea care se îndreaptă înspre ele, nu întrucât sunt, ci întrucât sunt una cu noi, le prinde așa cum sunt în ele însele.

Sinteza tomistă implică însă o serie de presupoziii fără de care ar rămâne neinteligibilă. Aceste presupoziii sunt următoarele: 1) *Distincția dintre lumina naturală a inteligenței*, capabilă să cunoască esența abstractă a lucrurilor, adică rațiunea lor de a fi, prin ea însăși; precum și existența lui Dumnezeu, prin analogie — și *lumina suprafirească a revelației* prin care Dumnezeu se dă pre Sine așa cum este, dar care nu este o cunoaștere prin esență, ci prin consubstanțialitate, prin uniune hipostatică, adică prin asocierea firii omenestii cu Firea dumnezeiască (realizată în întruparea lui Hristos, continuată în ființa Bisericii), adică infuzia de Har! 2) Această primă distincție se sprijină pe o *deosebire* specifică tomiștilor, a relațiilor *dintre natură și supranatură*, în care, cel puțin abstract, lumea naturii poate fi privită de inteligență (adică înțeleasă) direct, în cauzele ei secundare, independent de cauzele ei primare, întocmai ca cosmosul grec (aristotelic), căruia i s-ar suprapune, fără necesitate organică (adică fără punte de trecere *necesară*), Dumnezeul transcendent al lui Dionisie Areopagitul. 3) Acest fapt implică o *deosebire* hotărâtă între *teologia naturală și cea revelată*, pe care catolicismul a consfințit-o ca o dogmă mai târziu, în sinodul de la Vatican, dar care pentru Răsărit și chiar pentru „vechii catolici” a rămas un subiect de opinie teologică și de cercetare filosofică. Răsăritul *nu concepe nici posibilitatea de considerare „în abstract” a universului independent de Dumnezeu, care l-a făcut și-l ține*, ba dimpotrivă socotește că o astfel de considerare a lui, în afara acestui Dumnezeu, îl transformă în „haos”, ci nu în cosmosul lui Aristotel; și *nici nu face vreo deosebire formală între ce e firesc și ce e suprafiresc*. (Orișice ar pretinde în acest punct unele manuale apologetice răsăritene, inspirate din comoditate după cele catolicești, deosebirea dintre firesc și suprafiresc nu e în Răsărit o deosebire formală, ci una materială, adică o distincție de fapt.) Răsăritul are în acest punct o poziție metafizică intermediară între *panteismul* care identifică formal pe Dumnezeu cu totul (identificându-le esența), și *teismul* tomist, care alunecă spre deism (întrucât îngăduie considerarea materială a cosmosului, independent de Dumnezeu, cauza lui formală). Zic alunecă spre *deism*, pentru că, *dacă e cu puțință să pricepem lumea „în abstract” prin cauzele ei secunde, făcând abstracție de acțiunea imediată a Harului dumnezeiesc* (redușă în tomism la o vagă „prezență de imensitate”), *atunci poziția celor care tăgăduiesc providența, închipuindu-și pe Dumnezeu numai ca pe autorul lumii care pe urmă i-a dat drumul fără a mai exercita asupra ei altă acțiune decât cea indirectă, prin mijlocul „legilor naturale” pe care i le-a rânduit din vecie, nu mai are nimic nelegitim*. Între acest fel de teism și panteism mai este o pozițiune cu puțință, pe care Apusul pe nedrept o confundă cu panteismul și pe care Răsăritul a umblat întotdeauna cu predilecție. E așa-numitul pan-enteism, pentru care *deși Dumnezeu se deosebește după fire de totul acestei lumi, aceasta nu e susceptibilă a fi separată ontologic de prezența Lui*, pentru că totul e în Dumnezeu. Știu sigur că tomiștii admit o *prezență de imensitate* a lui Dumnezeu în lume, dar această prezență e pentru ei cu totul *deosebită de acțiunea lui harică*, întocmai ca și cum creația și Harul ar fi două acte esențial distincte ale lui Dumnezeu, între care n-ar fi nici o relațiune ontologică, ci numai o relație cosmologică, pe când pentru Răsărit nu există decât două fețe



spirituale ale aceluiași act fundamental de dragoste creatoare. Tomiști vorbesc astfel despre creația dinainte de întrupare, întocmai ca grecii vechi, întocmai ca și cum întruparea ar fi un al doilea moment cosmic adăugat în timp celui dintâi, ci nu ca o realitate implicată intențional în creațiunea însăși. *În concepția răsăriteană*, ca și la feticitul Augustin de altfel, *totul e în Dumnezeu*, totul există și subzistă deopotrivă prin el, ci nu prin cauze secunde. Esențele care sprijină nu numai formal, ci direct, existența lucrurilor, fiind deopotrivă forme și cauze, nu sunt decât ideile Harului dumnezeiesc, exemplarele intelectului divin din Logos. Fața lui Dumnezeu care cunoaște lucrurile e tot una cu Fața care le-a zidit, iar *providența dumnezeiască*, „darul său nu e un act natural, deosebit de Harul Său supranatural”, este de o aceeași esență cu actul prin care Dumnezeu dă toate. *Deosebind*, cu Sinodul din 1351, *esența de acțiunea lui Dumnezeu, gândirea răsăriteană le leagă totuși mult mai strâns decât Apusul*. Karsavin are dreptate în acest punct asupra lui Florovski. Din faptul că Logosul, împreună-ziditor al Lumii, e însăși Fața lui Dumnezeu care se întrupează, Răsăritul mărtuiește că *între Zidire și mântuire există o relație tainică încă dinainte de veac*, care arată că *lucrurile nu pot fi înțelese pe deplin decât în planul mântuirii*. Înțelegerea răsăriteană are în acest punct rădăcini adânci în ontologia platonice maximalistă. Ea face din *Dumnezeu singura viață deplină și adevărată ființă*, toate celelalte lucruri nefiind decât reflexe, copii ale Lui, existențe incomplete; în vreme ce Apusul, mai pozitiv, crede în *existența concretă a ființelor multiple* pe care i le dezvăluie lumea simțirii și pentru care Dumnezeu e numai un suport transcendent.

Mai sunt însă și alte pricini pentru care soluția tomiștă a relațiilor dintre dragoste și cunoaștere e dificilă, ca sinteză. Propriu-zis ea nu rezolvă nimic. Pentru că n-ajunge să spui că dragostea ca doniță a unitii noastre cu binele se îndreaptă către ceea ce e „al nostru” din alt cineva după fire, dar numai în măsura în care acest al nostru ne lipsește după ființă — fără a lămuri ce anume este exact al nostru; sau cum se face că firea noastră se contrazice cu firea ei, atunci când firea (esența) e, după tomiști, tocmai rădăcina tuturor determinărilor ființei?

Sinodul [de la] Vatican spune că „Dumnezeu poate fi cunoscut cu certitudine prin mijloacele rațiunii și plecând de la lucrurile create”. *Vom lăsa să cadă obiecția aceasta care pe noi, răsăriteni, nu ne interesează în aceeași măsură, căci noi nu suntem ținuți de hotărârile Sinodului de la Vatican în privința demonstrabilității raționale a Dumnezeirii*, și ne vom opri asupra celei de a doua obiecții a tomiștilor, împotriva ei, anume, că se confundă noțiunea care nu e decât un instrument de priză a realului, cu realitatea cunoscută, reificându-se, transformându-se în lucru cunoștință, pentru ca apoi să se considere această cunoștință ca un paravan între subiectul cunoscător și realitate. Obiecția mai fusese cândva îndreptată de Mariain împotriva întregii teorii a cunoașterii moderne, și ea poartă în miezul însuși al dezbaterei. *Ca să răspundă, Mariain încearcă să demonstreze că prin cunoaștere subiectul nu ia copii ale lucrurilor, ci se preface în chip imaterial, spiritul în lucruri*. Acei care cunosc lucrările lui Jacques Maritain știu că aci stă originalitatea lui esențială și răspunsul lui victorios împotriva blondelienilor. Dar mai știu încă un

lucru, anume că în acest punct precis Mariain este învinuit de tomiști a fi depășit gândul adevărat al lui Toma din Aquino. Rând pe rând gânditorii tomiști dominicani ca părintele Tonquedec, Garrion, Lagrange și ieziuiți ca P. Picard, pentru a nu vorbi de cei suspecți de „modernism” ca Părinții Roussellot sau Maréchal, au arătat că, în concepția tomiștă, această prefacere a subiectului în obiectele cunoscute nu poate fi privită decât ca o metaforă.

... Subiectul și obiectul rămân două realități opuse. Subiectul nu se preface în obiect în chip imaterial, ci prinde din obiect o „specie” (un fel de „noemă” husserliană), pe care o desprinde din lucru și o ia în sine în chip abstract cu ajutorul intelectului agent, specia nefiind lucrul însuși, ci principiuul lui logic și arhitectural. În măsura deci în care această „specie” nu e în fapt o operație de adecvare, de supunere a subiectului față de obiect (ceva în genul „reprezentării acțiunii posibile” bergsoniene), ci un obiect logic distinct, o realitate de alt ordin (intermediară, prin unele însușiri, paravan, prin altele), obiecția tomiștă față de augustinism cade. E o întrebare dacă nu ar fi căzut și altfel. Căci ce era această prefacere a subiectului în obiect, dacă nu ar fi căzut și altfel. Dar dacă nu ar fi căzut și altfel, decât un fel de a realiza în chip natural, print-o simplă mișcare a spiritului, „adâncirea în celălalt”, adică de a depăși prin acțiune paravanul acestei *speciei impresse*?

Rămâne de examinat altă obiecție. Anume aceea că pozițiunea augustinistilor blondelieni compromite distincția dintre natură și supranatură. Oricum s-ar întoarce tomismul, față de augustinism, tot această problemă rămâne măr de ceartă și punct nevalgic al dezbaterei. Știm însă acum de ce.

Pentru că augustinismul are în acest punct o concepție apropiată de aceea a Răsăritului. Mai aproape de Platon ca de Aristotel, augustinismul nu poate concepe o „natură abstractă”.

Și e de asemenea confuz să spui că o cunoștință tinde către ceva care are altă „existență” decât noi — dar numai în măsura în care luăm esența acesteia în noi înșine — fără a lămuri cum se poate ca două existențe să se identifice și totuși să rămână distincte, sau fără a introduce prin această contradicția în miezul conceptului de existență. E aci un joc primejdios asupra discriminărilor existenței, asupra relațiilor dintre existență, ca fapt de a fi, și esență, ca fel de a fi, care, ocolind dificultatea, nu ne poate satisface. Exprimându-ne limpede, ar trebui să spunem, după tomiști, că cunoștința noastră se îndreaptă spre lucruri în măsura în care sunt „în afară de noi”, dar nu le prinde decât „în esența lor”, adică în felurile lor de a fi, care nu sunt de noi”, ci în noi (existența acestor lucruri rămânându-ne misterioasă); pe când voința în ele, ci în noi (existența acestor lucruri rămânându-ne misterioasă); pe când voința se îndreaptă înspre lucruri în măsura în care le descoperă „fiind în noi”, dar nu ca feluri de a fi distincte, ci ca „exigențe potrivite firii noastre”, pe care adică nu le prinde decât în act, în existența lor concretă. Priză abstractă, formală, a lucrurilor prin esențe în conștiință, dar fără prezența reală a lucrului în noi, ci numai a felului de a fi, de o parte. Priză concretă, materială, a prezenței lucrurilor prin iubire, înțeleasă ca formă de voință (*per modum inclinationis*), dar fără cunoașterea adecvată a felului lor de a fi. La asta să se reducă oare întreaga dialectică tomiștă împotriva fenomenalismului? Mărturisim că pentru aceasta nu vedem nevoia depășirii kantianismului.



Că deasupra acestor două prize imperfecte, mai există o „înțelepciune a Duhului Sfânt”, la care se ajunge „prin iubire” înțeleasă acum ca virtute supranaturală infuză, ca un dar, aceasta e desigur altceva, dar admiterea acestei soluții implică în orice caz o deosebire de esență între acest fel de iubire și iubirea „per modus inclinationis”, pe care tomismul o relegă în planul acțiunii practice.

Privirea mai atentă a soluțiunii acesteia de a treia ne arată însă că, dacă e într-adevăr un răspuns la întrebarea dată, nu trebuie căutat așa departe. Într-adevăr, a spune că la cunoașterea față către față se ajunge printr-un fel de activitate numită iubire este numai un fel de a vorbi, căci în realitate cunoștința aceasta nu e o acțiune, o priză, ci un act de recepție, un dar care se „primește”, și nu se capătă prin sfortarea sau prin fapta oricât de lăudabilă a celui ce iubește. Ea e un răspuns de aiurea, o primire la o strădanie, absolut fără comună măsură cu strădania. Or, această strădanie, nu e cătuși de puțin „iubire”, în al treilea sens, ea poate fi o strădanie spre cunoștință, sau o strădanie a voinței, un efort către esența sau prezența celui alt. Dar nici una, nici cecaltă cale nu sunt cu adevărat „dragoste”, căci dragostea adevărată e înainte de toate întâlnire, primire, contact. Iată de ce, necesitatea chiar pentru tomism, ca să vorbească clar, să distingă între *amor concupiscentiae*, recte eros, dragoste-dorire, și *amor benevolentiae*, agape, dragoste-cunoștință, care nu e dorirea a ceea ce nu avem încă, ci dragostea celui ce cunoaște pentru că e cunoscut.

(„Nu m-ai căuta, de nu m-ai fi găsit!”)

În fața poziției tomiste, *augustinismul* apusean contimporan ne înfățișează alte încercări de dezlegare. Săluăm drept pildă tipul de filosofi pe care îl înfățișează un Maurice Blondel.

După cum Maritain fusese adus să distingă după Toma între două feluri de iubire spre a păstra unitatea cunoștinței, tot astfel Blondel e adus să distingă după Augustin între două feluri de inteligență, spre a păstra unitatea iubirii.

Inteligența, spune Blondel, este facultatea realului. Scopul ei este prinderea realității, a ce este. În ce fel însă reușește?

*Inteligența are deci o natură radical realistă*, ea implică simultan deplina conștiință de sine și posesiunea adevărată a obiectului său. Ea tinde către o unire cu celălalt, nu către o reprezentare a acestuia. La limită, cunoașterea nu e oglindire, ci comuniune, subiectul, care nu se confundă cu obiectul, ajunge totuși să se unească cu celălalt, să și-l asimileze.

Ajuns aci, *Blondel deosebește două feluri de cunoaștere*: una, pe care o numește *noțională*, corespunzând la aceea ce numim noi cunoașterea rațională, alta, pe care o numește *cunoaștere reală*.

Cunoașterea noțională nu e, pentru Blondel, cunoaștere a realului existent, ci numai a relațiilor dintre existențe. Cunoașterea discursivă nu e deci pentru el ontologică, predicativă, ci numai „relaționistă”.

O astfel de cunoaștere este incapabilă să dea satisfacție inteligenței în căutarea obiectului său propriu.

Noțiunile nu sunt decât „reprezentări, similitudini mimetice ale realității, arhitecturii de simboluri, chipuri, spărturi industrializate și mumificate ale realității, afirmație extrinsecă fără vedere intrinsecă.

Ele nu sunt zadarnice, căci au scop practic, dar nu lor se cuvine numele de inteligență”.

*Cum ajungem atunci la cunoașterea reală?*

Împrumutând metoda de cunoaștere a mistice, Blondel cere cunoașterii adevărate să depășească discursivitatea, lumea conceptelor, a simbolurilor, a noțiunii, și să se adâncească în noaptea neștiinței spre a intuiti, dincolo, adevăturile pe care inteligența le ascunde. *Cunoașterea nu mai poate înainta decât subordonându-se iubirii.*

*Obiecția principală a tomistilor împotriva unei astfel de poziții este că compromite distincția (scumpă lor) între teologia naturală și cea revelată, între mistică și filosofie*) și face să irumpă adevăturile dumnezeiești în câmpul cunoașterii speculative a universului. Prin aceasta se suprimă orice posibilitate de cunoaștere reală a lui Dumnezeu prin rațiune și se compromit topele încercările raționale de demonstrare a lui Dumnezeu printr-însa.

Conflictul acesta dintre natural și supranatural, de asemenea, nu ne interesează direct, pe noi, răsăritenii. Căci Răsăritul nu cunoaște o atare distincție categorică, și nici nu s-a încercat în controversele care decurg din ea privitoare la harul sfinților și la harul nesfinților, sau la natura omenească care „abstract nu a fost coruptă prin păcat”, dar care „în fapt”, în fiecare om, „este coruptă”. Controversa dintre jansenism și molinism este o controversă caracteristică numai acelor care încearcă să deosebească ascuțit *firea de ce e de peste fire*, ca și cum am putea face în chip firesc, cu mijloacele inteligenței naturale, o astfel de distincție...

Ea importă chiar mai puțin panenteismul nostru. Aceea ce ne interesează din această controversă este însă următorul fapt.

*Tomisții nu reproșează blondelienilor că admit o cale de cunoaștere transdiscursivă*, care să le dea contactul viu cu celălalt, contactul, adică prezența celui alt în mine, în concretul său și al meu. Am văzut că pentru ei înșiși cunoașterea nu prinde decât abstract pe celălalt și fără ca această priză să confere prezența reală a celui alt în noi. Am mai văzut apoi că ei înșiși admit o viziune beatifică față către față, în raport cu care viziunea din concept nu e decât cunoașterea din parte. Aceea ce se reproșează blondelienilor e că fac din cunoașterea aceasta o *cale de cunoaștere firească*, sigură, atârând de subiect și-i dau ca temei (conaturalitatea) dintre om și Dumnezeu, dorința asemănării după asemănare, în vreme ce tomisții consideră această cale de cunoaștere ca o cale suprafirească, ca o uniune peste fire în Harul dumnezeiesc, ca un dar de sus, la care omul nu poate ajunge prin propriile sale forțe. E adevărat că, după cum am văzut, tomisții nu sunt prea clari în acest punct, că și ei recunosc că această *trecere se face prin Dragoste*, dar, adaugă ei, e vorba de dragostea în Duhul Sfânt.

Și aci e totul. Căci una este dragostea de jos în sus; dragostea firească, oarbă, EROS, și alta este dragostea de sus, darul lui Dumnezeu, îndurarea Lui de creatură, LOGOS.



## TEORIA CRITERIILOR

În tendința firească a spiritului omenesc de cercetare, de a prinde un fir călăuzitor, unitar și continuu între cele mai variate intermitențe și dispartate înfățișări ale fenomenelor naturii, nu este un eveniment rar stabilirea unui criteriu.

Dimpotrivă. În asemenea împrejurări apariția unui plan general de judecată în dezvoltarea amănunțelor cercetării este un fenomen immanent, inerent naturii intrinseci a acesteia.

Mai mult. În cercetări în care spiritul omenesc, într-o clipă de încordare supremă și violentă, izbutește să spargă cadrul disciplinar al contingențelor — sub aspectul cărora apar ca într-o travestire simbolică în mentalitatea oricărui început de abstracție fenomenele naturale — și să încerce conceperea directă a realității brute (în afara oricărui criteriu preconcept), criteriile vin ca necesități neapărate și în contradicție cu sistemul general de gândire (care, în treacă făcând, e și el un criteriu) care exclude posibilitățile de generalizare<sup>1</sup> a faptelor: distincție prin înfățișarea lor și lipsite de altă legitimare a lor în afara propriei existențe, pe datele uniformității, după sistem inexistentă [sic], apar ca singure posibilități de elaborare intelectuală a materialului amorf pe care îl prezintă plivversismului pragmatic (căci evident că de el e vorba) realitatea lucrurilor.

Și dacă, pentru artă, unde intuiția și oarecari daruri tainice (apținându-i, talent) precumpănesc cunoașterea, plivversismul pragmatic este aplicabil, după cum sugerează un inteligent critic când scrie: „Nu există asemănări. În natură sunt numai deosebiri” — temelia oricărei analize (logice) rămâne raționalismul.

Argumentarea de bază a plivversismului, aici citată, conține în sine negarea sistemului jamesian de gândire, care să grupeze după o valoare comună elementele observației. Dogma controlată, căci altfel am cădea în păcatul originar ce am combătut).

Fără ajutorul criteriilor nu pot exista pentru minte categorii, fără aceste principii, fără principii științice.

<sup>1</sup> Generalizare care duce la unitate.

Fără criterii nu poate exista adevăr<sup>11</sup>.

De parte de mine intenția de a jongla cu paradox: intenție uneori legitimă, dar nu atunci când ceea ce pasionează e fondul problemei, nu artificiiul demonstrării privite sub aspectul de posibilități. Obiectul criteriilor este, prin urmare, posibilitatea exterioară de a se stabili o relație.

Ideea mai sus enunțată nu-i decât corolarul firesc al teoriei mărimilor, pe care am enunțat-o mai înainte.

O „dată” nu e adevărată decât în raport cu relația care a dedus-o și, implicit, o relație nu poate lua denumirea de adevăr decât în raport cu seria de relații (adică: criteriul) care a produs-o.

S-a susținut, apoi, cu un lux caracteristic de argumente neelaborate conform principiului (criteriului de bază) că natura acestor criterii ar fi personalitatea omenească aplicată naturii lucrurilor, de unde, cu o logică riguroasă, s-a dedus că criteriile sunt simple posibilități de subiectivizare a elementelor naturii și ca atare s-a conchis că ele alterează valoarea obiectivă a lucrurilor.

Dar, în afara constatării existenței lucrurilor, există oare o altă certitudine pur obiectivă?

Nimic mai deplasat decât obiectia aceasta care nu are rațiune să fie. Se poate — e probabil chiar, după cum am văzut — ca în adâncul lucrurilor un criteriu să fie un punct de vedere subiectiv, o speculație personală. Atârnă de cercetător. Dar ce are a face? Criteriul e totdeauna o posibilitate de control a unui adevăr de către oricine. El indică însuși procedul cercetării adevărului.

Căci aceasta și nu altceva e de reținut din toată seria de considerații ce am expus, și anume:

Că natura adevărului și valoarea lui atârnă de natura și valoarea criteriului pe baza căruia a fost stabilit.

Conchidem deci:

1. Pentru stabilirea unui adevăr e nevoie de un criteriu. Fără criteriu nu există certitudine decât pentru constatarea „existenței”.

2. Între criteriu și adevăr este o relație permanentă de cauzalitate, unul din cei doi factori presupune și determină pe celălalt.

3. Ca valoare practică, relația criteriu — adevăr permite existența unui riguros control logic.

Am putea exemplifica cu fapte aceste concluziuni. Ne poet mare din motivele a, b, c, considerate criterii. În raport cu seria relațiilor a, b, c, Y e poet mic. Dacă înlocuim criteriul seriei a, b, c cu alte relații p, q, r, e posibil ca N să fie mic și Y mare.

4. Criteriul prinde sau creează relația? Dacă o creează, cum o realizează? Ce elemente ia din natura exterioară? Am putea, după cele ce am văzut, să reducem rolul

<sup>11</sup> Discuție: valoarea unui adevăr este cu atât mai mare cu cât criteriul e mai general.



său la a exprima simbolice unele relații în funcție de altele. Totuși, nu oricare. Criteriul natural al înțelegerii exprimă „ce”-ul exterior în funcție de categoriile înțelegerii.

În fine, mai e și aci o observare. S-ar părea, la prima vedere, că putem avea adevăruri multiple prin schimbarea deasă și multiplă a criteriilor diverse. Aci e o restricție care se cuprinde în criteriu. Sunt două feluri de criterii: impuse și impunătoare. Cele din urmă servesc la stabilirea adevărului obiectiv<sup>III</sup>. Să vedem în ce mod.

Am spus că sunt criterii impuse de spiritul cercetător și criterii ce se impun ele spiritului cercetător. Superioritatea celor din urmă ca valoare obiectivă este indiscutabilă și se relevă de la sine.

În vreme ce primele au valoarea unor convențiuni, cele din urmă au adevărată valoare de legi, mintea nemaialegând arbitrar termenii criteriului, căci acestea nu sunt altceva decât degajarea permanentului relațiilor dintre fenomenele amorfte și disparate, adică o elaborare a cunoștințelor omenești în care se reproduce elaborarea naturală a fenomenelor<sup>IV</sup>, dacă nu ca reproducere absolută, cel puțin ca limite ale unei tendințe.

Deci:

5. Criteriile, cu cât vor fi elaborate mai aproape de elaborarea naturală a elementelor (ori termenilor) ce le compun, valoarea obiectivă a adevărului va fi mai mare. La rândul lor, termenii sunt explicați pînă la definiție<sup>V</sup>. Un exemplu practic de asemenea cercetare vom face îndată, când vom stabili criteriul nostru natural de

III mai mult sau mai puțin.

IV în legile științei, de ex.

V Știu că se va obiecta inexistența categoriilor de-nțelegere. Orice inexistență a acestor categorii duce la inexistența argumentărilor ce le răstoarnă.

În natura externă există posibilități, tendințe sau condiții de relație. Relația propriu-zisă nu există fără criterii. Asemeni, adevărul. Proprietățile corpurilor, că lucruri nu există decât mai ales în mod definitiv, fiind imposibil de cercetat, sudura cercetării prin cercetare, mai ales privite sub aspectul de posibilități.

Obiectul criteriului este, prin urmare, posibilitatea exteroară de a stabili o relație. Ce elemente avem atunci spre a încerca soluționarea problemei? Am spus că, *pentru noi*, relația nu-i adevărată în afara punctului de vedere. Am mai spus că criteriul nu poate să nu aibă obiect. Rezultă — dacă excludem punctul de vedere și *simplificăm problema de acest factor confuz* — că nu putem să nu insistăm asupra subtilității deosebite a acestei chestiuni.

Criteriul joacă, față de adevăr, rolul de instrument de cercetare, de mijlocitor între obiectul de cercetat și cercetător. Orice instrument e un criteriu. Chiar simțurile noastre sunt criterii. Să luăm un exemplu. Structura celulară a organismelor animale și vegetale se poate observa la microscop. Microscopul dezvăluie cercetătorului adevărul unei noi relații. În raport cu criteriul simțurilor noastre, noua relație e un anacronism, o imposibilitate; un fals. Dacă însă însem secama de punctul de vedere *nou* în care ne pune criteriul și cunoaștem felul de a lucra al aparatului, structura celulară devine un adevăr. Adevăr, evident, în raport cu criteriul ce l-a stabilit fals, în raport cu criteriul simțurilor.

Prin obișnuință îndelungată se ajunge la o legătură până la identificare între structura celulară și microscop și devine structura microscopică celulară, noțiune care, reproducând în minte, o dată cu obiectul, și punctul de vedere, se găsește clasată și capătă o realitate mai stabilă, generală. Se armonizează cu celelalte criterii prin excluderea unora de la observație, prin participarea altora

apreciere a poetului românismului (pe baza elementelor „poet” și „românism”), a cător elaborare naturală vom încerca să o stabilim.

Departate de mine intenția de-a schița aci o teorie filosofică a valorii generale a criteriilor. Mă mărginesc la aceste indicații sumare, pe care le socotesc legături prin interesul ce mi-au stărnit mie personal, fără [de] care greu putem explica modul meu de alcătuire primitivă a scheletului acestei critici.

O dată privit criteriul din aceste puncte de vedere, al naturii lui și al raportului său cu teoria comparației pe care o avem de aplicat în critică, putem păși, înlocmai ca arhitectul care și-a luat din vreme măsurile de consolidare a edificului, la însuși faptul construirii criteriului nostru.

O dată stăpâni ai posibilităților de realizare a unui bun criteriu, problema esențială ce ni se pune este felul în care vom adapta aceste posibilități chestiunii care ne preocupă. Trecerea de la general la particular, de la teorie la aplicare, de la condiții și principii ideale la îndepliniri reale este una din cele mai grele probleme puse minții omenești.

Pentru teoretician, uzul facultăților intelectuale strict necesare se poate reduce fără inconvenient pentru obiectul său de studiu, la spiritul de continuitate și generalizare, dublat de imaginație uneori și de spirit științific de control mai rar. Pentru practician, din opoziția aparentă a termenilor s-ar putea crede că inversiile acestor calități ar fi suficiente. Ne înșelăm. Pe cât de simplă ni se înfățișează atitudinea spiritului de sinteză, care de multe ori se bucură de latitudinea de a-și crea singur obiectul ritului de sinteză, care de multe ori se bucură de latitudinea de a-și crea singur obiectul de cercetat, pe atât de migăloasă și anevoioasă, cercetarea analitică care lucrează pe terenuri străine de legile ei, supusă realizării, mișcărilor și influențelor proprii. În fața acestui complex conglomerat de elemente amorfte, punându-se problema aplicării, spiritul de analiză nu ajunge nevoilor cercetării. Controlul științific, așa eficient în domeniul teoretic, este pe acest tărâm un paleativ, cel puțin pentru început.

Imaginația singură e de asemeni inutilă. Și greutatea e cu atât mai mare cu cât se cere armonizarea acestor calități neapărat necesare pentru determinarea științifică a rezultatelor cu altele față de care stau în antiteză, care prin ele însele nu au putere de determinare științifică, dar au putere de direcțiune: sunt: intuiția, îndrăzneala și

(verificări). Nu-i mai puțin adevărat că relația nu există pentru noi în adevăr decât în legătură cu punctul de vedere. Și dacă s-ar dovedi că criteriul nu dă un nou punct de vedere, relația ar redeveni falsă. Trebuie aci să facem o deosebire între criteriul propriu-zis și punctul de vedere. Criteriul e intermediarul dintre cunoaștere și exterior. Punctul de vedere e raportul dublu dintre cunoaștere și criteriu (raport activ: atitudine), dintre criteriu și exterior (raport pasiv: situație).

Relația există oare și în afara criteriului? Sau e creată de el? Ar fi absurd, pe de o parte, să afirmăm că relația e creată de criteriu, se spune, în acest caz, criteriul nu ar mai avea obiect și nu ar mai fi criteriu — prin definiție — ca să poți prinde o relație. Ea trebuie să existe! Unde și cum? Iată mai binebar. E încă nebuloasă, pentru moment, problema punctului de vedere. E unic, e dublu? S-ar putea afla mult asupra relației dacă s-ar cunoaște tot mecanismul criteriului; raportul lui cu exteriorul; raportul lui cu cercetarea și raportul lui cu cunoașterea. Nu posedăm definitiv aceste elemente. Probabil că necînd nu le vom poseda.



spiritul de observație. E cu neputință, în fața unui complex amorf, cea mai mică direcțiune fără intervenția ingenuității și a spiritului de observație care-ți indică de unde să începi — e drept că de multe ori ți se indică un început greșit, abtărat —, pe care îl poți controla cu greu prin măsura greșită a efectelor lui (ceea ce-i un mare ocol și o întârziere), fără intuiția care-ți dă direcția mișcării cercetătoare și mai ales fără îndrăzneala de-a neglija în complex elementele care nu satisfac cercetarea într-o anumită direcție.

E evident că nu mijloacele științifice vor da corecțiunea aplicării, după cum nu prin mijloace științifice anatomice se poate aprecia aticismul unei statui antice.

Intervine în realizare „mișcarea”, rezultat al unui dar lăuntric, care ne face — admițând artei, în opunere cu știința, cunoscuta definiție de metodă: „*La science cherche, étudie, généralise, l'art saisit, combine et accomplit*”<sup>1</sup> — să afirmăm că, dacă teoretizarea unei chestiuni poate fi prin natura ei știință, realizarea e totdeauna o artă de resurse și în consecință trebuie tratată.

Realizarea e simultan și o analiză și o sinteză și trebuie mare spirit de pătrundere pentru a o desăvârși în corectitudine. Aceasta este singura soluție a problemei realizării și de ea vom uza în cercetarea noastră.

Ne-am luat și cea din urmă garanție necesară unei bune realizări. Cu ce elemente lucrăm noi la realizarea criteriului nostru? Care-i starea de complexitate a fiecărui component? În ce raport stau aceste elemente între ele? Dar față de totul obiectului de cercetat? Atâtea chestiuni care trebuie lămurite întrucât de lămurirea lor atârână adevărul veridicului ce ne-am propus să dăm în procesul poezilor români pentru titlul de *poet al românismului*.

După cum ne dezvoltă aceste titlu, pentru că el reprezintă totul nostru de analizat în cadrul teoriilor schițate, două sunt elementele asupra cărora trebuie să lucrăm: *Poet și Românism*. Simpla formulare a acestor termeni ai criteriului, deși, figurat vorbind, am putea spune că ne deschide perspectiva terenului în care vom lucra, este insuficientă.

Prin simpla formulare avem viziunea vagă a existenței unui obiect de cercetat real, dar nu ne dă contactul necesar cu terenul de studiat, contact fără [de] care orice conjecturi sunt zadarnice, întrucât stângenește manifestarea spiritului de observație, dând pas imaginației.

Ca atare, o dată cunoscut obiectul, trebuie să evoluăm către o altă chestiune: analizarea obiectului. Dar am spus că prima chestiune nu ne dă cheia analizei, ci numai o privire prin gaura acestei chei. Să alunecăm pieziș către a treia chestiune, în căutarea cheii. Poate, posedând sensul elementelor, să putem realiza cheia prin cetaarea raporturilor dintre acestea.

Dar să lăsăm considerațiile metaforice care ne-ar îmbia să lucrăm alături. Răspunsul la prima întrebare formulată în capul cercetării e acesta: termenii de analizat sunt *poet și românism* astfel îmbinați încât să realizeze conceptul general de *poet al românismului*.

O primă obligație din parte-ne este să definim acest concept.

Trecând apoi la celelalte chestiuni, e bine socotesc să amânăm pe a doua până după cercetarea raporturilor correlativeității termenilor și a rolului fiecăruia în criteriu, întrucât structura criteriului socotim că trebuie să reiasă din descompunerea analitică a elementelor complexe ale termenilor. Ar fi deci o muncă dublă și de prisos rezolvarca apriorică și nedesăvârșită a trunchiului de criteriu când nu cunoaștem direcția, [.....2]

Cea dintâi problemă care se prezintă minții cercetătoare, din clipa în care, terminând considerațiile abstracte, porneste pe calea concretizării, este cercetarea antecedentelor chestiunii. Din punctul de vedere al unității de spirit a criticei, ar fi preferabil ca problema să fie lipsită de aceste antecedente care inspiră șirului de idei o direcție în afara lor însele; cum însă nu faptele sunt produse — cel puțin în majoritatea cazurilor — pentru a fi criticate, ci critica e creată pentru analizarea lor, trebuie să ne facem o datorie de-a privi asupra problemei în trecut.

La întrebarea firească dacă titlul de poet al românismului este o inovație a vremilor nouă sau un atribut cu oarecare tradiție în analele relativ cuprinzătoare ale literaturii române, va încerca să răspundă următoarea discuție:

1) Titu Maiorescu, în *Criticele* sale, vorbind despre Vasile Alecsandri, scrie în:<sup>3</sup>  
2) Asemeni Caragiale, relatând în schița sa *O vizită la castelul Iulia Hasdeu* părerea exprimată cu prilejul unei discuții literare de Hasdeu — care, după cum se știe, a fost o vreme capul școlii rivale celor adunați în jurul „Convorbirilor” din Iași și director al „Nouei reviste literare și științifice” — asupra lui Alecsandri, îi decerne titlul acesta de geniu național al românilor.

Din cele enunțate se poate determina cu relativă ușurință care era gradul acestei chestiuni acum câțiva ani.

Nu este ușor de constatat că temeiul reputației lui Alecsandri a fost spiritul național și că originile acestei reputații până astăzi conștințite de spiritul public se găsesc în mărturisirile critice enunțate mai sus. Zic originile, întrucât viabilitatea actuală a acestei reputații se trage mai mult din spiritul general, decât din acele recunoașteri care, de altfel fie zis, nu făceau nici ele altceva decât să exprime atunci un adevăr existent în stare latentă în generalitatea spiritului public, și prin urmare nu există contradicție între cele exprimate alturea la începutul acestei lucrări și stadiul anterior al înțelegerii acestui titlu.

Acetcea spuse, evităm obiecțiunea care ni s-ar face eventual cum că titlul e o creație arbitrară, fără antecedente serioase cu înmăsurte în istoria literaturii române, și totdeauna deschidem zarea nouă direcției noastre de studiu.

Pentru fericita rezolvire a problemei, ne vedem însă nevoiți să călcăm peste spiritul general — și aci stă toată îndrăzneala — și să nu considerăm pe Alecsandri definit, ci ca aspirant, cu atât mai mult cu cât în afara sentimentului general nu avem să contradicem nici un text formulat de critică serioasă (întrucât cele două fragmente citate sunt, cum am văzut, simple exprimări de impresii făcute în afara criteriilor).



Ca atare, în discuția ce vom face, în loc de a identifica titlul cu definiția actuală și a raporta acestuia oricui aspirant, vom considera titlul aparținând persoanei, dar legitimat prin criteriul construit, și acestuia îi vom raporta succesiv și pe definiții și pe aspiranți.

Aceasta este justificarea istorică a criteriului, justificare ce constituie o inovație în evoluția chestiunii și a cărei paternitate, singura de altfel, ne-o revendicăm, întrucât altfel<sup>VI</sup> rolul nostru este al unui redactor care exprimă, la rândul lui, pentru aducerea la o mai largă viziune a unui adevăr existând în stare latentă în conștiința aproape generalității contemporanilor.

## PERORAȚIE

Drept încheiere a ceea ce am afirmat până aci, mărturisesc că dacă cineva, vreodată, vreun străin, auzind de țara noastră (ar veni la mine și) m-ar întreba: „Vreau să vă cunosc! Unde vă pot găsi? Cine a întrerupt neamul vostru în toată deplinătatea firii lui?”, nu aș pregeta o clipă să-i răspund, cu toată tăria ce mi-o dă o trainică convingere: „Coșbuc!”

Și cred că întru aceasta aș face un serviciu nu numai străinului, ci, poate mai mult decât lui, l-aș face neamului meu și sufletului românesc, (astăzi) atât de disprețuit și de uitat, și totuși atât de mare!

Departă de-a crede c-am izbutit să rezolv problema, abia pusă în discuție, nu am făcut altceva decât să înșir câteva din impresiile rezultate din compararea operelor acestor corifei și întârită de-o îndelungată meditare asupra valorii lor literare.

Aștept ca discuția să așeze cu timpul pe adevăratul său tăiam reputația de poet a lui Coșbuc și m-aș bucura într-o zi, văzând că părerea mea ar da roadele așteptate, la gândul că nu am greșit atunci când, fără idee preconcepțivă și fără alte mijloace decât dorința curată de-a înțelege, am încercat să dau la lumină, împotriva unui sentiment general întemeiat pe aparențe mincinoase, o cât de mică parte de Adevăr! Și dacă modestia mi-ar permite-o, aș vedea lucrarea mea mai mult decât ca o critică cu pretenții, ca un imbold către obiceiul de-a analiza prin propria ta judecată opera de artă, în afara criteriilor imutabile și a ideilor preconcepțive, și ca o reînnoire la adevărată și singura înțelegere a lucrurilor!

## POSSIBILITATEA CONCEPTULUI

Pentru concept nu se pune problema adevărului, ci numai

- 1) Posibilitatea conceptului.
- 2) Felul particular de existență a obiectului conceptului.

1) *Posibilitatea conceptului.* O noțiune e o unitate organică prin faptul posibilității existenței notelor.

Rățiunea pentru care un cerc pătrat [nu poate fi conceptul]. Nu există altfel decât posibilitatea armonizării notelor.

2) *Felul particular de existență a obiectului conceptului.* Orice obiect se raportează la un conținut.

Nu intențional, ci prin faptul că i se aplică un concept.

E chestiunea:

obiectul prins sub concept are realitate. Ce fel de existență?

Problema e grea, căci sunt mai multe feluri de existență: logică, ontologică sau psihologică.

O altă întrebare: toate obiectele au origine materială?

Vom separa cele două probleme.

Când spun că există un obiect, admit că există chiar de nu se percepe.

Berkeley: „Esse est percipi”!

Un obiect există înainte de conștiința noastră individuală, afară de noi — altfel nu poate fi perceput.

America exista oare înainte de Columb?... Desigur. Un lucru nu există prin faptul că-l cunosc, ci există pentru că există.

Altfel ajungem la solipsism.

Existența reală a obiectelor este definită deci prin independența existenței de cunoaștere.

<sup>VI</sup> În ce privește rostul celorlalte chestiuni discutate mai la vale.



Obiectele ideale există undeva? Există *concepte-limită*. Dar ce fel de existență au? Nu există prin noi, deși nu există realizate. Ele sunt produsul activității noastre, dar au ca existențe independență absolută, în afară de noi. Vreau ori nu vreau, trebuie să admit obiectului proprietăți pe care le *descoperi*, nu le *invenți*. (Ex.: proprietățile analitice ale triunghiului.) Nu stă sub mine, ci sub *felul* de-a concepe. (Deși pot să nu mai am nevoie de triunghi, dar căi am nevoie.)

Existența conceptelor-limită nu este *sensibilă*. Sunt obiecte ce cad sub relații. Dar sunt *obiecte*.

Aceste obiecte nu sunt însă create de minte. Kant le propune create de „*conștiința în genere*”. Dar aceasta e o creație *justificativă*, nu *genetică*.

Conștiința în genere este sinteza activității omenești: sinteză creatoare.

3) Mai e un fel de existență: Ex.: un cal înaripat. Acest cal însă nu există ca cercul?

*Limita*. Totalitatea notelor conceptului-limită nu se poate realiza în intuiția sensibilă. Dar *aci e de aplicat omogenul*. Trebuie să existe esențialul *cal-aripe*, în al doilea caz.

4) *Cauzalitatea*: E un raport. Dar totuși e un *obiect* de cercetare. Ce existență are? Anumite concepte sunt obiecte: Raportul.

5) Conceptul poate deveni obiect, deși nu are existență în afara noastră.

Aceste categorii au comun că sunt supuse logicii, cu condiția de-a le acorda o existență *logică*, dar au și alte feluri de existențe.

Ex.: *Realitatea* s-a distins de *Wirklichkeit*.

*Existența logică*: nota fundamentală a existenței logice [spre deosebire] de cea psih[ologică] este că toate *obiectele* sunt *transcendente* conștiinței noastre.

Am insistat asupra răsfrângerii asupra sa.

Toate încercările de logică admit ca bază: răsfrângerea asupra sa.

Transcendent e obiectul, prin faptul că obiectul poate fi cercetat în afară de procesul de cunoaștere.

Nelson: neagă posibilitatea, teoria cunoștinței [ar fi] cercul vițios (Nu e cerc vițios).

Cu aceasta deosebirea concept — adevăr nu poate fi rezolvată afirmativ, dar soluționează [punctul] de vedere logic.

Căci logicienii nu mai urmăresc „acordajă”, ci asigurarea unei existențe logice.

## PRODROM PENTRU O METAFIZICĂ A OGILNZII

### IDEI ÎN JURUL ESEULUI LUI S. DRAGOMIR

#### Ce mi se pare c-ar trebui să cuprindă un Studiu despre oglindă

#### 1. Oglindirea

Obiectul fără substanță, existența împrumutată.

(Acest moment, care mi se pare inițial, lipsește din studiu, fiind numai indicat în treacăt, cu prilejul evocării oglinzilor din casele de altădată.)

Probleme puse de:

#### A. Oglinda plană

##### 1. Imaginea.

a) *Asemănarea* din oglindă — formă și culoare.

Difficultăți: pierderea privilegiului dreptei și stângii.

b) *Deosebirea* din oglindă — tactul, mirosul, gustul lipsec.

Difficultăți: Robia lucrurilor din oglindă. Lipsa lor de putere.

c) *Sinteza*: Iluzia: vederea în oglindă: asemănarea ireală, iluzia intuită.

Virtualitatea falsă a fizicienilor și aceea a metafizicienilor: plinul posibilului.

#### 2. Probleme ce nasc din oglindire:

a) Locul fără loc: dincolo de oglindă.

1. Vederea piezișă: ce este dincolo de oglindă, în laturile ei.

2. Intrarea în oglindă: tărta care te desparte de lucrurile din oglindă.

b) Dubla oglindire: jocul oblinzilor.

1. A doua iluzie — calea nestărușitului.

2. Spargerea unității lucrului oglinzit.



Probleme puse de :

### B. Oglinzile concave și convexe

1. Deosebiri de oglinda plană:
  - a) Se reduce misterul locului și al asemănării.
2. Apar alte probleme de lămurit:
  - a) Apropierea și depărtarea.
  - b) Mărirea și micșorarea — lentilă și oglindă.
  - c) Eficiența oglinzilor concave: focul lui Arhimede — adunarea razelor.
  - d) Împrăștierea razelor: răsfrângerea luminii. Globul din grădină.
  - e) Oglinzile deformante: Forma esențială — obișnuită — și variații.  
Obiectul: formă familiară.
3. Ce rămâne constant: existența iluzorie — reflexia.

### II. Uitarea în oglindă.

Subiectul fără substanță — intuiția iluziei ființei proprii.

(Această parte este frumos tratată.)

De văzut dacă momentele nu ar trebui separate mai articulat.

#### A. Etapele.

1. Surprinderea în oglindă — aflarea asemănării.
2. Îndoiala — pierderea în sine, (uitarea) în oglindă.
3. Reflecția — întoarcerea asupra sa în oglindă.
4. Narcisismul — căutarea sa în oglindă — a substratului:
  - a) atracția oglinzii;
  - b) neaflarea;
  - c) persistența căutării în oglindă;
  - d) nedezipirea de oglindă.

Ar fi de făcut, în acest loc, poate, o comparație a oglinzirii cu rugăciunea, față de care înfățișează momente inverse simetrice: ai sentimentului substanțialității celui alt, fără a-i avea intuiția, aci; dincolo, ai intuiția ta, dar fără contact cu substanța proprie.

#### B. Analiza.

1. Care din aceste momente decurg din caracterele oglinzirii — cum mi se pare mie — și care sunt proprii uitării în oglindă?
  - a. „Oglinzirea” și „uitarea în oglindă” corespund celor două tipuri de metafizică: subiectivă — Platon-Augustin — idealistă, sau obiectivă — Aristotel-Toma — idealistă.

- b. Dintr-un punct de vedere idealist, s-ar putea poate răsturna momentele, făcând oglinzirea tributară — sărăcită — a uitării în oglindă. Eul, prins într-o structură stabilă față de real, uită deosebirea și vede în oglindă.
- c. Nu e punctul meu de vedere. Consider oglinzirea moment mai simplu.

#### 2. Ce aduce căutarea de sine ?

- a. Argint și oglinzire.
- b. Conștiință și oglinzire.
- c. Cele două moduri de a privi conștiința: conștiință-facere, și conștiință-oglinzire.
- d. Uitarea în oglindă — pe prototipul conștiinței?

#### 3. Efectele de oglindă și eul.

- a. Jocul oglinzilor: dislocarea unității existenței eului (ca și la obiecte).
- b. Oglinzi deformante: dislocarea unității de conformație a figurii și identității eului.
- c. Trucurile de moși: dezidentificarea și împrumutul altor euri.

### III. Consecințe culturale ale oglinzii

Enumerativ

#### A. Probleme

1. Civilizația cu și fără oglinzi.  
„Protestantismul” fără oglindă — conștiința tip agent?
2. „Portret” și „Oglindă”.
  - a. Fixarea în temporalitate a eului, prin portret, față de alunecarea „chipului” în oglindă.
  - b. De ce perioadele de egolatrie preferă portretul oglinzii? Eul își dă consistență.
  - c. Prin portret, chipul naște și rămâne în oglindă. Siguranța subiectivă a regăsirii substratului. Portretul a dat chipului o substanță proprie, pe care nu o are în oglindă. Substanța ideală a obiectului artistic.
3. Caracterul „fanic” — în sens blagian — al personalității omenești în civilizațiile cu oglinzi. „Insul” și „fața” în civilizațiile orientale — mai ales la chinezi.
4. Oglinzire și strălucire spirituală:  
Gloria nu e oare și ea construită pe tipul oglinzii? Glorie și oglinzire.

#### B. Momente spirituale evocate în diferite culturi ca legate de oglindă.

1. Oglinda fermecată — oglinda din care scoți lucruri;  
oglinza [pe] care poate să o facă apa;  
Basmul cu zmeul și zmeoaica.
2. Oglinda în care vezi pe altul.



## NOTE ASUPRA DETERMINISMULUI

3. Ființa care nu se vede în oglindă — duhul.
4. Oglindirea fără umbră — „Dracula”.
5. Oglinda prin care trece moartea: Cocteau: *Ophie*.
6. Efectul malefic al spargerii oglinzii — superstiție.
7. Virtutea cioburilor de oglindă.
8. Moartea care trece prin oglindă — acoperirea lor în camera mortuară.
9. Operița priviri în oglindă la călugări — chiar a feței, la unele cinuri.
10. Vedenia lumii „ca prin oglindă, în ghicitoare”, opusă vedeniei „față către față” — Sf. Pavel.
11. *Una cosa naturale vista de un grande specchio* — Leonardo.
12. *Die Schnee Königin* — Andersen.
13. Vederea dracului noaptea în oglindă — superstiție.
- (Simetric opus lui 3.)
14. Oglinda eficientă — Arhimede — vide I, B, 2, c.

### Comentarii pe marginea lucrării „Despre oglindă”

Cred că trebuie dezvoltat și acest aspect al oglinzirii, în care eul este retras din centrul privirii și ceea ce vede în oglindă e *altceva*. Și această oglindire ridică probleme grele asupra modului de a fi. Căci vezi în neant ceva care e altceva.

Dar acest mister al oglinzirii e deosebit de acela al uitării în oglindă.

Și mai e jocul oglinzilor. Proiecția infinită a eului în fața a două oglinzi puse față în față. Aci eul dispare, în unicitatea lui, prin repetarea nesfârșită a fantasmei, care-i răpește realitatea legată de sentimentul direct trăit al unicității existenței eului. Narcisismul ar fi exact inversul. Străpungerea fantomei, spre a ajunge la contactul spiritual cu eul, dincolo de chip. Atunci nu te mai poți despărți, căci, în fond, nu te mai vezi.

Diferența e sensibilă în deosebirea între a) a se *oglinzi* și b) a se *uita în oglindă*. Sensul activ al „uitării” în oglindă, față de cel pasiv al eului, în oglinuirea în care oglinzitul e obiect, ca și imaginea lui.

Și apoi, justetea jocului de cuvinte: „mă uit” în oglindă. Mă uit, adică uit de mine — agent —, ca să mă aflu pe mine — obiect de identificat și suprapus cu simțul intern despre mine.

De aceea, uitatul în oglindă poate fi o aventură „gravă” a ființei conștiente: descoperă o dimensiune neexistentă a existenței tale absolute, neexistență suprapusă pe constatarea — reprezentarea — fizică a unei existențe care *nu ești tu*. Vezi fictiv reprezentarea: nu vezi pe acel *cineva* care ești.

Dar și mai puțin pe un anumit plan.

Nu, căci „al doilea” nu are existența întreagă a persoanei cu care conversezi. E o fantomă, un dublu neautonom — compară cu „rugăciunea”.

Setea vecinic înșelată, căci nu te vezi pe tine. Acesta este misterul oglinzii. Obiectivitatea subiectului îl ucide.

1. Dacă într-un sistem, o stare e *complet* legată de starea anterioară, nu se poate petrece nimic: timpul îngheață. Suntem în lumea cleată.

2. Că se petrece ceva presupune o dezlegare, apariția unei calități noi (în locul alteia), fără de care nu ar exista devenire (prefacere), prefacerea fiind tocmai această schimbare; pierderea unei însușiri care a fost (mimicirea) și emergența alteia noi, care nu a fost.

Timpul metafizic trebuie înțeles chiar ca o *puțință de dezlegare*, ca un loc (geometric, nu?) metafizic al schimbărilor posibile.

3. Determinismul închide deci în sine o contradicție: el pretinde *legarea totală* a unei stări de starea anterioară și, în același timp, presupune *schimbarea*, adică dezlegarea fenomenelor pe linia timpului.

4. Această contradicție îl și constituie oarecum, deoarece pretenția determinismului este sintetică, el caută să unească într-o perspectivă unică, pe o dimensiune comună (adică pe o linie măsurabilă cu o unitate de măsură), o stare individuală dată, ca ireductibilă cu ceea ce *nu e ea*.

5. În consecință, nu are sens să vorbim nici de un determinism *total* al Universului, nici de un determinism *exclusiv* al ființei individuale.

Determinismul este o lege a ființei *parțiale*, a insului în măsura în care este *referit* la altceva deosebit de el, adică în măsura în care e privit ca parte a unui întreg.

Pentru a înțelege problematica determinismului, trebuie să situăm individuatitatea (de explicitat) în diversitatea variată a curgerii ambiante, să deosebim adică *întâmplarea de împrejurările* ei și să încercăm să o *reducem* la acestea sau să găsim un element de legătură, o relație care să îngăduie reprezentarea unității, adică a unui univers în această diversitate.



Zicem că întâmplarea e determinată, când am găsit această legătură a ei cu împrejurările, zicem că nu e, atunci când n-o găsim sau când stabilim că nu o putem găsi. Determinismul este deci un caz particular de căutare a unității în diversitate; de reducere a ceea ce e nou în existența schimbătoare, la ceea ce persistă<sup>3</sup>.

Se declușează de aci marca asemănare pozițională între problematica determinismului și problematica însăși a cunoașterii, așa cum o deducsa Meyerson, ca un caz particular al asimilării biologice, ca asimilare spirituală, reducere a necunoscutului la cunoscut; și în sens heideggerian, ca o trecere de la individualitatea vie a evenimentului, așa cum se întâmplă în experiența vieții, la existența banală, deopotrivă, la existența din punctul de vedere al acelu „se” (subiectul impersonal), a cărei apariție în gândire coincide cu constituirea evenimentelor în planul „luminii” și al „naturii”.

Între ființa individuală a insului și existența înconjurătoare, a ambianței, mintea pendulează neconștient între intuiția acestui ins, concomitență cu dezlăgarea lumii ambianțe, cu deslăcirea sistemului din care face parte și transformarea lui în sistem deschis, nedeterminat, al istoriei libertăților individuale ale existenței singulare, într-un mediu care-i constituie cadrul autodinamic al schimbărilor proprii — și intuiția existenței globale în care e prins acest ins, concomitență cu închiderea lui într-un cadru izolator de rest, cu închegarea legăturilor lui cu acest cadru și transformarea insului într-o simplă variabilă a sistemului întreg în care e cuprins.

Această pendulare neconștientă a minții, căreia filosofia îi datorează și alte controverse celebre, de pildă, ceața seculară a realismului cu nominalismul, este elementul răspunzător și de existența jocului de perspective care constituie miezul controverselor determinismului cu indeterminismul.

Cu cât ne apropiem de ființa individuală, adică de individul absolut, de ins — cu atât legea lui de petrecere a ceea ce se întâmplă cu el se apropie de autodinamismul individualității, cu atât perspectiva deterministă se topește în perspectiva soartei lui, adică a destinului ființei sale individuale<sup>4</sup>, care nu e decât istoria (adică înregistrarea pe scara timpului) a libertății lui proprii, a propriei lui originalități în devenire, a biografiei lui.

Determinismul ar putea fi conceput chiar ca un nominalism latent al fenomenelor, care încearcă să se transforme într-un realism veltetar al relațiilor.

Legea „stricății grămizii de formă”, așa cum am analizat-o în lecția mea introductivă la *Cursul de statistică morală*<sup>5</sup>, se regăsește pe diferite trepte ale realului:

1. Legile fizice ale distribuției electronilor în experiențele abaterii lor prin influența unui câmp.

2. Legile biologice ale lui Mendel, care nu au sens pentru determinismul unui soi individual și nici pentru distribuția soțiilor încrucișate în sistem deschis, adică cu neamestecul factorilor fecundanți la fiecare generație.

3. Legile sociale ale mortalității, sinuciderilor etc.



## UN DESEN

Desenul din prima pagină face parte din colecția cumpărată de Academia de belle-arte din Veneția de la moștenitorii pictorului Bossi<sup>1</sup>, reprezentând probabil acel „*libro famoso di cento disegni di mano tutti di Raffaello*”, aflat la 1642 în moștenirea lui Guido Reni.

Accastă colecție nu e de fapt decât carnetul de schițe al lui Rafael, din timpul călătoriilor lui de studii, în perioada inițierii lui picturale. El cuprinde schițe după modele vii, vederi din Urbino și împrejurimi și copii în peniță după picturile mai însemnate ale artiștilor vremii, făcute cu scopul de a fi utilizate mai târziu.

Autenticitatea acestei colecții, contestată de unii, a fost dovedită de Müntz, care a pus în relief concordanța ei cu împrejurările formației lui Rafael și legătura schițelor cuprinse în ea cu operele ulterioare ale pictorului. Factura imperfectă și stângace a deseneilor din această colecție, în contrast vădit cu puritatea liniilor, sinceritatea și emoția caracteristice deseneilor lui din perioada florentină, se explică prin dăbuirea incertă începutului și prin dificultatea specială a tehnicii desenului în peniță pe hârtia mată.

Cât privește subiectul înfățișat, amintim că reprezentarea lui Aristotel în arta creștină a trecut prin diferite faze, paralele cu tensiunea sau destinderea raporturilor dintre religie și filosofie. Înfațișat de canonul pictural răsăritean ca „un înțelept cu barbă”, bun de zugrăvit afară din biserică printr-o vestitorie păgăni ai cuvântului dumnezeiesc, alături de Platon, de Socrate și de Sybil; pictura apuseană a preferat să-l înfațișeze multă vreme-n patru labe, cu șaua pe ei și cu căpăstru, ca semn al su-punerii filosofiei față de teologie. Abia în secolul al XIII-lea, după înfrângerea aver-roismului latin, îl vedem apărând în furidele catedralelor, așezat doctoral, cu carte-n mână și dominat de statuia dialecticii.

De aici, îl vor coborâ pe pânzele lor pictorii Renașterii, făcându-l strajă la strana Tomei Achinate, stabilind astfel un nou canon pictural, în așteptarea momentului în care protestanții îl vor arunca iarăși de pe pânzele lui Holbein în prăpastia falsei înțelepciuni.

Desenul nostru reproduce probabil chipul Stagiriului, zugrăvit în biblioteca lui Frederic din Montefeltro, ducule Urbiniului, acel strălucit condotier virtuos și umanist, prin care Evul mediu întâlnește în Renașterea italiană. Accastă schiță i-a servit probabil, mai târziu, lui Rafael, împreună cu alte schițe de aceeași proveniență aflate-n același caiet, ca izvor de inspirație pentru magnifica lui frescă din „stanțele” Vaticanului, intitulată *Școala din Atena*.

Comparând desenul nostru cu chipul lui Aristotel din celebra frescă<sup>2</sup> pictată pentru Iuliu al II-lea în Sala semănturilor, se observă că filosoful a păstrat barba (după canonul răsăritean) și gestul demonstrativ cu mâna dreaptă, a pierdut însă (probabil la îndemnul sfinicilor umaniști ai pictorului) toate accesoriile medievale. Astfel, în desenul nostru, Aristotel are încă haina închisă la gât până sus și boneta doctorală, pe care o va pierde-n frescă, rămânând cu capul gol. În schimb, va dobândi în frescă, peste haină, o mantie după moda antică. Chipul de bătrânel simpatice și vorbăreț, care stă așezat în desen, se va prefăce, în frescă, în chipul unui om în puterea vârstei, de statură majestuoasă și de o impunătoare maturitate. Iar gestul lui *discursiv* va deveni în frescă *concludent*, prin acordarea lui cu omul. Acest gest va fi în desen va deveni în frescă ridicat spre cer al lui Platon, ca semn al întoarcerii spre concret; în opus degetului ridicat spre cer al lui Platon, ca semn al întoarcerii spre concret; în vreme ce mâna lui stângă va sprijini pe genunchi, ca și în desen, *Erica*, opunând astfel simbolice „legile purității omenești”, „principiilor naturii” din *Timeu* lui Platon.

Contrastul amplei perfecțiuni a chipului din vestita frescă, cu virtuozitatea ușoară, dar nu fără accent, a desenului nostru mai puțin cunoscut, nu răpește acestuia orice interes. Dimpotrivă. El îngăduie fixarea punctelor de plecare și de ajungere ale artei lui Rafael: Renașterea urbană, plină de reminiscențele unui trecut care apune, și Renașterea română, ajunsă în pictura „stanțelor” — o dată cu regăsirea Antichității — la apogeul ei artistic. Mîntea noastră surprinde astfel, într-un caz concret, mișcarea spiritului de la o epocă la alta.



## DOUĂ TIPURI DE FILOSOFIE MEDIEVALĂ

### Schița unui conflict de ordin problematic

I. INTRODUCERE: CELE DOUĂ CUNUNI DANTEȘTI: Rațiune și mistică.

II. SITUAAREA DEZBATERII: VEDENIA MEDIEVALĂ A LUMII. 1. *Concepția ierarhică a existenței*. 2. *Concepția calitativă*: existența ca semnificație. 3. *Concepția teologică a existenței*: lumea ca semn divin. 4. *Concepția creștină a existenței*: Dumnezeu care suferă.

III. CONTINUTUL DEZBATERII: TENSIUNEA INTERIOARĂ A FILOSOFIEI MEDIEVALE. Temele în care se manifestă: 1. *Orientarea generală a percepției filosofice*: filosofie mistică și filosofie rațională. 2. *Relațiile dintre Dumnezeu și lume*: teism și panteism. 3. *Dovedirea existenței lui Dumnezeu*: argumentare ontologică și cosmologică. 4. *Problema înțelegerii omenești și a ființei îngerești*: inteligența separată și unitatea intelectului uman. Individuația ființei spirituale: materia și actul. 5. *Filosofia morală*: temeiul deosebirii binelui de rău: morală teologică și morală naturală. 5. *Concepția politică*: temporal și spiritual. Cartea lor pentru înălțate. 7. *Problema salvării*: fapture umană și eficacitate divină.

IV. CONCLUZII: RĂDĂCINILE TENSIUNII. 1. Irelevanța „*certei universalelor*” pentru opoziția tipologică. 2. *Paradoxul conștiinței creștine*: transcendența și imanența divinului.

### I

În Cântul al X-lea din cartea *Paradisului a Divinei Comedii* a lui Dante, în clipa în care poetul — părăsind cercul planetei Vinerea, hărăzit odihnei sufletului acelor care au iubit prea mult în lumea pământească — intră, călăuzit de Beatrice, în cercul soarelui<sup>1</sup> — cerc mistic, care luminează mintea omenească —, el e întâmpinat de o îndoiță cumună de ființe gânditoare, care cântă și laudă mărirea lui Dumnezeu.

În fruntea celei dinăi din aceste hore spirituale pășește Toma din Aquin, călugărul dominican, supranumit în Apus „îngerul școalei” și „doctorul întregii Biserici”, autorul acelor vaste enciclopedii filosofice ale epocii, care sunt: *Summa theologiae* și *Summa contra gentes*. Alături de el pășesc: dascălul său, Albert din Colonia, zis „cel mare”, canonistul Gratian, ale cărui „Decrete” caută înfrățirea dreptului

bisericesc cu cel civil; Paul Orosie, istoricul spaniol apărător al creștinătății împotriva învinuirilor păgânești; Dionisie Areopagitul, misticul tălcuitor al „*Numelor dumnezeiești*” și al *Ierarhiilor îngerești*; Petre Lombardul, acel dascăl al *Sentențelor*, al căror comentat a constituit abecedarul filosofiei scolastice; Boetiu, ale cărui *Mângâieri filosofice* au călăuzit ostenelele întregii gândiri medievale; Isidor din Sevilla; Precinsitul Beda; Richard Victorinul și acel Siger din Brabant, averroistul latin, ale cărui idei îndăznețe stălmîră în lumea universității pariziene din a doua jumătate a veacului al XIII-lea o vâlvă ale cărei rumori atinseră și reputația Îngerului școalei.

Nu lipesc decât: Abélard, logicianul temut, comentatorul său, Ioan din Salisbury, și Boetiu Dacicul<sup>2</sup>, pentru ca cununa comentatorilor scolastici ai lui Aristotel — partizanii unei teologii naturale și ai unei filosofii formal separate de teologie și întemeiată pe lumina evidenței proprii a minții omenești — să fie întreagă. Dar pe aceștia trei din urmă, Dante îi va fi lăsat din raiul său anume la o parte. Pe Abélard, în greu păcat lumesc, căzut pradă vrăjii lui Tristan din legendă și osândei lui Origene, și toată îndurarea Tatălui și toată rugăciunea lumii nu l-ar putea rîdica dincolo de cercul Vinerii, la judecata din urmă. Pe Ioan din Salisbury îl va fi dat uitării; iar pe Boetiu Dacicul îl va fi lăsat în prigoana învinuirii de erezie; cu toate că tovarășului său Siger din Brabant, condamnat o dată cu el, e primit în aceasă cunună; nu însă fără ca Dante să pomenească despre el că, la Paris, în Rue de Fouarre, sub Vico degli Strami, „*sillogizzo invidiosi veri*”<sup>3</sup>.

În fruntea celei de a doua cununi pășește cecalaltă stea, Bonaventura, „doctorul serafic” ucenicul lui Ioan din Parma, căpetenia franciscanilor, prieten în viață și adversar de idei al Tomei din Aquin, autorul acelei faimoase călăuze a minții către Dumnezeu: *Itinerarium mentis in Deum*. Alături de el pășește Hugues Victorinul, marele interpret al misticii fericitului Augustin; Petre Hispanul, autorul vestitelor *Summulae logicales*, sfântul nostru Ioan Gură de Aur, rostitorul *Omiiliilor* de Dumnezeu vorbitoare, Raban Maurul, ucenic al lui Alcuin și autorul acelei alte enciclopedii a vremii sale: *Despre lume* (*De Universo*). Tot în acest cerc întâlnim fața cucernică a lui Anselm din Cantebury, gânditorul care dezvoltase în *Proslogium-ul* său vestitul argument ontologic prin care scotea, din cunoașterea desăvârșirii Dumnezeuirii, dovada ființării ei în fapt, argument pe care-l va relua mai târziu Descartes în ale sale *Meditații metafizice* și care va fi piatra de poticnire pentru un șir întreg de filosofi. Și tot aci ne e înfățișat acel Ioachim din Flora, straniu exeget cistercian, dăruit cu darul proorociei, care căuta, în potrivirea celor două *Testamente*, cheia tălcuirii tainei vremurilor, vestind apropiata venire, peste veacul Tatălui și al Fiului, a unui nou veac, al Duhului Sfânt; vizionar pe care, deși l-a combătut atât de mult Bonaventura, Dante s-a complăcut să-l strecoare în a doua cunună, tot așa cum strecurase în cea dinăi pe Siger din Brabant, principalul dușman al Tomei din Aquin. Alfel zis, a doua cumună cuprinde pe interpreții teologiei mistice, pentru care cugelarca se identifică cu rugăciunea, apropiatii sau îndepărtați, dar înșirați pe firul gândirii Fericitului Augustin.



Și de aci lipsesc, pentru ca hora să fie întreagă: Alexandru din Hales, Ion Peckam, Ion Scot Erigena cu al său *De divisione naturae*, Duns Scot, „doctorul admirabil”, și cei trei Wilhelmii: cel din Auxerre, cel din Auvergne și cel din Occam, „doctorul subtil”.

O laudă discretă, în felul acelor obișnuite în poezia populară a Evului mediu — cum e aceea a întrecerii dintre apă și vin, în care fiecare își cântă însușirile predominente —, se țese în crucea, între cele două cununi gânditoare, dând legăturii lor caracterul unei teme dezvoltate în contrapunct. Și, printr-un fel de desfășurare muzicală a gândului său, Dante se complăce să pună, în gura franciscanului Bonaventura, lauda Sfântului Dominic; și-n gura dominicanului Toma din Aquin, lauda Sfântului Francisc.

În acest cadru al gândirii creștine din Apus, în acest amurg de veac de mijloc și răsărit de veac nou, care e secolul al XIII-lea, stau față-n față, în Paradisul dantesc, pe planul întâi: filosofi augustinieni și aristotelicieni, înconjurați de călugări franciscani și dominicani, care fac în jurul lor cerc contemplativ și rugător, amplificând ecoul dezbaterii lor, ca unda tot mai largă a unei ape.

În spatele fiecăruia, de strează: umbrele antenitătoare ale filosofilor păgâni cu gândiri afine. De o parte, subtilul platonist, fiu al lui Sina, cunoscut sub numele de Avicenna; de cealaltă, fiul lui Roșd, aristotelicianul temut, spaima școalei: teribilul Averroes.

Pe trei planuri, întreaga materie a acestei dezbateri.

## II

De ce aceste două cununi? Ce-nseamnă fiecare din ele? Și ce deosebește pe una de cealaltă?

Pentru aceasta să privim mai de aproape unde suntem și ce sunt cei de care vorbim.

**1. Concepția ierarchică a existenței.** Suntem în Paradisul dantesc, în acea etajare de bolți suprapuse, asemănătoare arcuiri catedralelor de piatră. Din prăpastia cea mai de jos a iadului sufletul urcă, rotind, spre rai, din sferă în sferă, în sensul invers al chipului în care lumile purced de la Dumnezeu, până în pragul luminii negrețe, a chipului ascuns al creatorului și țiitorului a toate, acolo unde văzutu se sfârșește și lumile se desfac din neîmînță.

Acest rai și acest iad răsfâng viziunea însăși a universului medieval, în care lumea zidită de Dumnezeu se desfășoară — oarecum în felul procesiunilor platinice — în cercuri și sfere înțeleghătoare, care se cuprind unele într-altele, fiecare sferă corespunzând câte unui astru. Aceste astre, socoite a fi însușile de puteri înțeleghătoare, sunt tot mai apropiate omului, de la sfera înțelepciunii dumnezeiești până la

dubul lumii acesteia sublunare, întemeietoare și orânduitoare a ființei care ne înconjoară și prin care Dumnezeu vorbește cu sufletul omului.

Astăzi, când universul a încetat de a mai fi, pentru oamenii moderni, o țesătură de semnificații, pentru a deveni o plasă de apariții fără noimă, în care numai gândul omului cată a pune rânduială (rânduiala lui), ne este greu să ne facem o idee limpede despre ce era acest univers medieval, ce se răsfânge-n viziunea poemului dantesc.

Pentru a înțelege, nu trebuie să ne închipuim stelele așa cum ni le închipuim azi: centre de forțe mecanice și materiale. Ci, în fiecare stea, ar trebui să vedem mai ales simbolul unui regim de forțe tainice și subtile, de influențe înțeleghătoare, semnul unui mediu condiționant, adică al unui ansamblu de temeuri și de rațiuni, în felul acelor pentru care folosim azi în sociologie termenul de „cadre”<sup>4</sup>, când zicem, de pildă, că viața e încadrată în cosmos, la ale cărui legi se supune; ori că sufletul e încadrat în viață și se supune legilor ei, ori că societatea e încadrată în viața sufletului și se supune legilor psihologiei, sau așa cum am zice — interpretând calitativ și obiectiv seria științelor conteene — că lumea mecanică conține și condiționează pe cea fizică, cea fizică pe aceea a chimiei, a chimiei pe a biologiei, a biologiei pe a sociologiei (Comte<sup>5</sup> nu situase încă psihologia între acestea din urmă).

Numai prin aceste analogii am putea înțelege azi cam ce trebuie să fi însemnat pentru medievali această alcătuire ierarhică de sfere și de planuri suprapuse, care se conțin unele pe altele, susținându-se, firesc, una pe rațiunea celorlalte.

**2. Sensul calitativ al existenței.** Mai e ceva: Pentru modern existența e o calitate simplă<sup>6</sup>. Un lucru este sau nu este. Nu se poate spune despre un lucru că e mai mult; ori că e mai puțin. Pentru modern nu există asemenea grade de existență. Pentru medieval, da. Pentru el, existența este o însușire intensivă, susceptibilă de gradare. Un lucru putea exista, pentru medieval, în chip deplin; dar putea exista și numai pe jumătate. Și de multe ori, pentru el, plinătatea nu era starea în care acest lucru exista în fapt, starea de prezență aiceva, ci starea desăvârșirii lui calitative, organice, de esență, care de multe ori era, față de existența de fapt, o pură posibilitate logică, o virtualitate, realizată — dacă se poate zice așa — numai ca o „intenție” a intelectului divin creator, ca Logos, ca noimă pentru „apariții”.

De la ființa care există în altul (atributul), la cea care există în sine (substanța); de la cea care există prin altul, condiționată (*ex causis*), la cea care există prin sine, necondiționată; de la cea care și are existența comunicată și susținută de la altul (*per aliud*) la cea care există de la sine necondiționată, în virtutea firii sale (*a se*) — după cum aceeași fire-i învăluie mai mult sau mai puțin ființa, adică după cum faptul de a fi (*esse*) e mai strâns legat de felul de a fi al lucrului (*essentia*), un lucru există pentru medieval mai mult sau mai puțin: substanța mai mult ca accidentalul, persoana mai mult ca ființele impersonale, ființa necesară, acel „*ens realissimum*” care sigur nu poate să nu fie (*esse necessarium*), mai mult decât ființa contingentă, care are neîmînță legată de posibilitatea ei de a fi, cuprinsă în felul ei de a fi.



Lucrul acesta este greu de priceput modernului, pentru care — cum am văzut — „a fi” sau „a nu fi” înseamnă ori a fi de tot, ori a nu fi deloc, pentru care „a fi sau a nu fi” este o dilemă legată, berkeleyan, de faptul apariției (*cesse est percipit*) și căruia i-ar fi greu să admită că ființa cea mai existentă ar putea fi tocmai cea mai puțin aparentă.

Și totuși, chiar gândirea asupra lucrurilor din experiența imediată face o deosebire între lucrurile permanente și cele trecătoare și poate deosebi între ființa unui lucru care nu e deloc, adică n-a fost și nu este și nici nu va putea fi, de ființa unui lucru care a fost și nu mai este (existență istorică), sau de o ființă care, nefiind încă până acum, ar putea totuși fi de acum înainte (ideal).

Oamenii veacului de mijloc nu credeau însă, ca cei de azi, numai în lucrurile văzute. „Totul” nu cuprindea pentru ei numai existența fizică: „ceea ce se poate cântări și măsura”<sup>1</sup> În toate lucrurile ei căutau mai ales ce e ascuns: înțelesul. Trăiau în contact cu o lume de sensuri, de idei, accesibile gândului și nu numai puterii de a simți. Iar lucrurile nu erau pentru ei atât „ceea ce sunt”, cât „semne” ce destăinuiesc intențiile aceluia care le-a făcut, care le mână cu atotputernicia sa și care le este temei de apariție, rațiune de a fi. Lumea lor era o țesătură de asemenea semne și roștul vieții omenești era să le descifreze înțelesul.

Tehnic vorbind, universul întreg, toate lucrurile care sunt nu aveau pentru omul medieval o semnificație existențială. Așadar, lucrurile care sunt nu sunt, pentru el, pur și simplu, ori nu sunt — ca pentru oamenii de astăzi. Ele nu erau simple prezente, fapte în câmpul existenței. Chiar faptele ele însele, care au azi atâta importanță, nu aveau pentru el valoarea hotărâtoare pe care o au pentru omul de astăzi. La dreptul vorbind, faptele pure nu aveau pentru el nici un interes. Faptele sunt echivoce. Ceea ce-l preocupa era înțelesul, roștul lor.

Lucrurile nu au deci în primul rând pentru el această însușire de fenomenalitate, de apariție intempestivă și irațională, care se justifică singură, în câmpul unui univers neutru și banal, în care numai mintea omenească încearcă să pună oarecare ordine. Ele sunt semne. Toate lucrurile care sunt — sunt deci, pentru acest om, în primul rând, înțelesuri, semnificații. În măsura în care ele sunt ceva, ele presupun ceva, arată ceva, intenționează ceva, semnifică ceva.

Și dacă — după cum citim în unele manuale de logică —, pentru modern a clasifica și a defini pot să fi devenit operațiuni sterile, care nu implică progres al cunoștinței, fiindcă pentru modern operațiile acestea s-au dezlipit de faptul de a lega un sens, pentru medieval a încadra un lucru într-o clasă, a-l situa logic ca idee înseamnă a-l identifica, a-l deosebi, a ști cum se situează față de tine, adică a-i contempla esența, a descoperi și trăi firea lui adevărată; înseamnă a-i desluși tăcetul, roștul, a trăi în contact cu ființa lui proprie, adevărată și a descifra cine sau ce îi justifică prezența.

Orice se întâmplă pe lume e deci, pentru medieval, un semn care se cere interpretat și înțeles, și chipul înțelepciunii lumesci e acela al unui vast trepelic. Lumea cere celui ce trăiește și vrea să se orienteze o vasilă ermetică, ci nu o tabelă

bucuri constatatoare de prezențe<sup>7</sup>. Faptul brut, faptul care se întâmplă, nu are nici un interes în sine. Tot interesul lui stă în legătură cu înțelesul pe care îl dezvăluie, cu intenția pe care o manifestă.

Operația specifică minții era deci să se ridice de la lucrurile simțite spre cele care nu se pot simți, însă se pot înțelege prin intuiție sau prin gândire, adică o fixare în înălțimi; ci nu să se întoarcă după ideile, greoi, iarăși spre pământ, pentru verificarea experimentală a noțiunilor, iarăși la fapta (Claude Bernard).

**3. Concepția teologică a existenței.** În afara acestui caracter calitativ, concepția existenței mai are în acest veac și o altă caracteristică.

Veacul de mijloc crede în Dumnezeu și are o concepție teologică a existenței. Această lume crede că atât lucrurile văzute, cât și cele nevăzute nu sunt aparițiile întâmplătoare și fără rost ale haosului, ci rezultatele activității raționale, prevăzătoare și mântuitoare ale unei inteligențe făptuitoare, Dumnezeu, care nu numai a făcut lumea, dar o și ține și o îndrumează cu puterea lui și care, într-un anumit fel, o conține, fiind pretutindeni de față, chiar dacă nicăieri firea lumii și nici fapta lumii nu se suprapun în totul cu fapta lui.

Dumnezeul acesta ține totul cu puterea lui, îl luminează cu gândul lui și înțelegerea și voia lui sunt numai legi ale lumii, dar și puteri: instrumente prin care lucrurile se fac și se desfac. A fi înseamnă deci pentru acest veac: a fi în înțelegerea lui Dumnezeu, a fi gândit și voit de Dumnezeu. Și a nu fi înseamnă că Dumnezeu și-a luat fața de la tine.

Așa cum lucrurile neluminate de soare cad în umbră, se întunecă și dispar pentru vedere; tot așa cad în neființă lucrurile acestei lumi asupra căreia nu-și apleacă fața lui Dumnezeu creator, ținător și împlinitor a toate, de la care, în care și spre care se mișcă toată făptura.

E ușor de văzut ce rezultă de aici.

Orice fapt, ca fapt, este și manifestă în primul rând o intenție a Creatorului. Toate lucrurile sunt manifestări ale unei intenții dumnezeiești și toate evenimentele sunt solii ale voinței sale. Lumea creată nu e ivită din haos, fără rost, pentru a se reîntoarce în haos. Lumea e zidită de Dumnezeu, după un plan și pentru o țință. Această intenție se va lămurii la vremea ei. Ajunge să spunem acum că, pentru medieval, orice lucru are un rost providențial în lume. Lumea întreagă e o lume de misiuni potrivite firii fiecărei ființe.

Când te gândești la această înțelegere medievală a lumii și o compari cu cea de astăzi, îți dai seama că dacă, fără îndoială, numărul cunoștințelor încercate de oameni s-a înmulțit în zilele noastre, totuși nu se poate spune că plinătatea de ființă a lumii a sporit cu aceasta, ci mai curând a sărăcit o dată cu împuținarea ei în înțeles. Viziunea noastră a lumii s-a întins parcă în lățime, dar s-a turtit, a pierdut din înălțimea vedeniei, care lega universul întreg de un rost, de o țință, de un scop al creației întregi.



Veacul acesta de mijloc, care ne-a dat calculele de piatră și de gând, nu a fost deci, cum au încrecat să ne facă s-o credem filosofi veacului al XVIII-lea, un veac de întuneric. Dacă veacul al XVIII-lea a fost numit „veacul luminilor”, apoi veacul al XIII-lea, mai ales, s-ar cuveni să fie numit veacul „luminii”. Toată filosofia apăsătoare răsună de controversele asupra luminii înțeleghitoare. Iar Răstărlul adună trei simonide în acest veac, ca să arate dreptă credință asupra firii aceluiași luminii.

Că un veac care nu mai credea în Dumnezeu a putut numi această orientare: superstiție și întuneric, nu-i de mirare! Trebuie să cădem însă la învoială că întunericul a fost mai ales în „luminile” veacului care l-a caracterizat astfel.

**4. Concepția creștină a existenței.** S-ar putea împinge însă această cercetare ceva mai departe, către ceea ce constituie miezul însuși al existenței pe care o trăiește lumea medievală. S-a arătat că lumea medievală are un plan, că ea e zidită de Dumnezeu pentru un scop care o depășește. Care e acest plan? Și care este această menire a creației?

Răspunde aci ceea ce s-ar putea numi concepția creștină a existenței. Menirea acestei lumi este să se îndumnezeiască, să se înfățișeze cu firea dumnezeiască, de care o desparte prăpastia firii sale imperfecte, călcând asupra acestei imperfecțiuni, creaturile să se depășească și să devie „consortes divinae naturae”.

Ce sunt toate aceste lucruri străni și cum sunt posibile? Ce rost are această creație, de către un Dumnezeu perfect, a unei lumi care nu e el și care totuși nu adaugă nimic ființei sale care este, dintru început, plină de deplină? Și ce e această răstărlă, a cărei ființă nu e nimic față de existența divină; dar pe care totuși Dumnezeu o face ca pe ceva distinct de el, de care parcă ar avea nevoie, spre a o ridica din starea ei și a și-o uni apoi cu sine?

Lucrurile acestea constituiesc sâmburele experienței creștinești: taina Dumnezeului iubitor, de care se poticnesc păgânii, taină care e, în același timp, tâlcul creației de la-nceput și al mântuirii de la urmă, precum și al jertfei de sine a lui Dumnezeu, al întrupării, care le leagă și le face posibile, deopotrivă.

Lumea aceasta, zidită de la început pentru îndumnezeire de către un Dumnezeu care se exprimă prin creație, în afară, tocmai pentru că, în plinăta lui, se vrea totuși iubii de altul, constituie țesătura esențială a concepției teologice creștine a existenței.

Ideea aceasta a creației din iubire, ideea generozității creatoare a lui Dumnezeu, implică însă în chip necesar transcendența lui Dumnezeu, alteritatea radicală de esență a faptului față de divinitate. Orice comună măsură ar fi între ele ar suprima orice sens efortului de îndumnezeire și orice rost al acestuia s-ar găsi anihilat, intimitatea omului cu Dumnezeu fiind dintru întâi realizată, de la sine, prin imanența divină. Dacă lucrurile ar sta așa, s-ar nimici sensul propriu al existenței creștine, căci omul, pe de o parte, ar fi instalat de plano direct în divinitate, cu care ar fi tot una; iar pe de alta, legătura iubirii nu ar fi. Omul n-ar mai avea contact cu nimeni altul, ci întâlnirea lui cu Dumnezeu ar fi o nălucire narcisică a ființei proprii, un simplu joc de oglinzi, fără contact și fără reală trăire în altul. Această alteritate radicală de esență

între Dumnezeu și om, acest caracter bipolar, contradictoriu, dar necesar al corelației lui Dumnezeu — om, sau Dumnezeu — cosmos, este o exigență a conștiinței creștine, o exigență, aș zice apriorică, a viziunii unei lumi generată din iubire. În faptul acesta straniu al iubirii să cerința ca acel care iubesc să se vrea iubit de un altul decât sine. Spre deosebire de cunoaștere sau de faptă, care pot fi reflexive, iubirea este prin esență tranzitivă. Ea presupune pe celălalt. Și tocmai pentru ca iubirea să fie iubire adevărată, ci nu simplă nălucire, acest altul trebuie să fie cu adevărat altul și să fie liber să iubească ori să nu iubească, ci nu numai o ființă fantomatică, supusă unui destin strein de sine. De aici dramă?

Tragedia creației de aci începe, din libertate. Căci trebuind să fie liberă, pentru a iubi, adică ființă distinctă, persoană, creatura se poate îndepărta voit de Dumnezeu, căci dacă nu s-ar putea îndepărta, iubirea ei de Dumnezeu i-ar fi fost lege a firii sale și nu ar mai fi constituit o faptă. Așadar, ea poate păcătuia, „*posse peccare*”.

În relațiile dintre om și Dumnezeu apare astfel ceva care poate fi privit ca un accident: păcatul, care nu e în legea lucrurilor și care trebuie înlăturat pentru ca omul să reintre în voia dumnezeiască. Dar care, într-un anumit sens, sub raportul posibilității, poate și trebuie privit și altfel decât ca un accident, ca o necesitate a mântuirii. Strict exact, nu păcatul însuși: ci posibilitatea lui, legată de însăși natura fapturii (Origene).

Fie deci că drama acestei lumi se desfășoară în trei acte, într-o viziune care pare mai degrabă proprie ființei omenești, viziune în care fiecare act adaugă ceva, schimbând parcă treptat intențiile providenței: creație, păcat și mântuire, fie că întreaga dramă e privită concomitent în lumina înțelepciunii divine, sub specia a ceea ce unii au numit „tragică teodicee”; ea ne dezvăluie perspectiva unui Dumnezeu tragic, care zidește din iubire o ființă supusă păcatului și care îi îmbracă ființa și se jertfește pe sine (intențional măcar, încă de la creație) pentru a o mântui. E vederea unei istorii care nu e decât agonia Creatorului spre a-și răpi creatura din neantul care o paște și care pe el nu-l cuprinde; dar din care ea e făcută și care trebuiește nimicit, pentru ca ea să se poată învecina.

Și pentru că nimicirea neantului din făptură nu e posibilă decât prin îndumnezeire, actul mântuitor este tocmai această pătrundere dumnezeiască în făptură: această uniune hipostatică a celor două firi într-o singură ființă, în prefăcerea Cuvântului în trup și petrecerea lui în condițiunea firească pentru nimicirea neantului și a morții!

Întruparea și mântuirea nu apar aci ca niște consecințe contingente ale creației și păcatului, ci ca un fel de corolare nedespărțite ale ei (care-i stau oarecum intențional, măcar, înainte).

Aceasta e perspectiva hristică a existenței, asupra căreia nu putem săruti, dar care constituie miezul credinței creștine. Căci aceasta înseamnă a fi creștin, a crede că: „Cuvântul trup s-a făcut și noi l-am văzut slava”. Și că: „altă a iubit Dumnezeu lumea, că a trimis pe însuși fiul său, ca cei ce cred în el să nu piară, ci să aibă viață



vecinică". Dar viața vecinică nu e altceva decât aceasta: „A te cunoaște pre Time, Doamne, și pe cel ce l-ai trimis, Iisus Hristos, pentru mântuirea noastră”.

Ideea aceasta — cheie — a alterității funciare a creațiunii față de Dumnezeu și a unitii lor suprafirești în ființa Mântuitorului este o idee pe care creștinismul apusean o trăiește intens, în opoziție cu scolastica arabă. Între firea creată și Dumnezeu nu este, pentru el, nici o comună măsură: căci, dac-ar fi, n-ar fi Dumnezeu, sau lumea ar fi cu-și omul ar fi ei înșiși Dumnezeu. Dacă o altare comună măsură ar fi, lumea ar fi cu-prinsă de pe acum în Dumnezeu, care s-ar conține astfel pe sine și s-ar cunoaște doar pe sine. Și iarăși taina dragostei: creație, întrupare și mântuire n-ar mai fi. Așa e pentru arabi, pentru care lumea e una cu Dumnezeu, care a rânduit-o dintru început, o dată pentru totdeauna, și pentru care Dumnezeu nu are nevoie de nici unul din actele devoțiunii ei.

Pentru creștin, problema se pune dimpotrivă: nici o comună măsură a fapturii cu esența Dumnezeirii, în contact cu care nu poate ajunge fără să se distrugă depășindu-se. Și totuși, între ele subzistă o corespondență tainică, o alunecare, o conveniență vie, o aplecare a Creatorului față de faptură, ca față de ceva al său; o îndreptare a fapturii spre Creator, ca spre starea ei adevărată.

Cu toată această prăpastie esențială care le desparte, fiecare pare că cheamă și suspină — pentru nu știu ce tainică lipsă și prin nu știu ce tainică asemănare —, în ceea ce fiecare are mai intim în sine, pe celălalt. „Tu nos fecisti ad Te”, va spune fericitul Augustin, „*irrequietum cor nostrum donec requiescat in Te*”. „Tu ne-ai făcut după Time; neliniștită e inima noastră, până ce nu se va odihni întru Time”.

Acestea sunt datele conștiinței creștinești, ale conștiinței în cadrul căreia se mișcă problematica tipologică a filosofiei medievale și care-i împrumută materia și strădanile ultime; ei trebuie să-i facă față arsenalul filosofic, s-o lămurască, fără să suprimе nimic dintr-ânsa.

Să vedem cum o realizează.

### III

Nu vom face expunerea a două filosofii potrivnice. Ce a gândit Bonaventura, ori Toma din Aquin, poate afla cine se interesează de aceste chestiuni direct din textele lor, ori din înfățișările istoriei filosofiei, care, slavă Domnului, s-au înmulțit în ultimele decenii.

Ceea ce am voi să înfățișăm aci, sau să descoperim împreună, este tipul deosebit de filosofare ale fiecăreia din cununile dantești, felul lor de a pune problemele și resorturile adânci care mișcă gândurile fiecărui tip într-o direcție mai curând decât într-alta.

Pentru aceasta ar trebui să ne așezăm nu înăuntrul sistemelor, ci la articulațiile lor, la locul unde gândirea, ispitită să se aplece într-o parte sau într-alta, își alege drumul în conformitate cu înclinațiile și exigențele ei proprii.

Că aceasta este și perspectiva lui Dante, o dovedește faptul că nu șovăiește să înmănușe în aceeași cunună filosofi declarată potrivnice, cum e aceea a lui Siger din Brabant cu aceea a Tomei din Aquin; ori aceea a abatelui din Flora cu aceea a lui Bonaventura. Dacă o face, o face nu fiindcă n-ar cunoaște temeinic lucrurile, așa cum au susținut o unii. Textele dovedesc, dimpotrivă, că aluziile lui Dante presupun o amănunțită și subtilă cunoaștere a filosofiei vremii sale, chiar dacă Dante n-a fost propriu-zis un filosof. O face însă pentru că, deși vrăjmașe, filosofia Tomei din Aquin și a lui Siger din Brabant aparțin aceluiași tip de cugetare; după cum aparțin, deopotrivă, altui tip filosofice potrivnice, ale lui Bonaventura și Ioachim din Flora.

Problemele acestea, în care putem surprinde, la coitura gândului, tendințele lui cele mai intime, nu sunt prea numeroase și sunt bine cunoscute. Ne vom mărgini la ele.

Cea dintâi e problema orientării generale a preocupării filosofice: problema naturii filosofiei și a felului în care e socotită posibilă.

A doua e problema felului de a înțelege legăturile dintre Dumnezeu și lume; ceea ce am putea numi azi: teoria realității lumii, problema cosmologică.

A treia e problema puterii minții omenești de a înțelege ființa dumnezeiască: problema teologică.

A patra e problema posibilității, valabilității și instrumentului cunoașterii omenești: problema critică, sau gnoseologică, problemă care are în filosofia medievală drept corolar problema existenței spirituale, problema ființei îngerești.

A cincea este problema fapturii omenești: problema etică sau a filosofiei morale.

A șasea este problema rânduirii stăpânirii și așezărilor omenești în obște, teoria politică.

A șaptea și ultima este problema mântuirii și legături dintre fapta omului și lucrarea Dumnezeirii: problema soteriologică.

Vădind ce deosebește fiecare tip de filosofie, în fiecare din aceste probleme, vom dobândi un fel de cheie de înțelegere a atitudinii lor deosebitoare, spre ale cărei începuturi vom încerca apoi să ne urcăm, pentru a le pune în vileag temeinic și rădăcinile.

În sfârșit, vom cerceta, în legătură cu problemele de mai sus, o controversă care este socotită de multe ori ca fiind principala piatră de împărțire a câmpurilor opuse ale filosofiei medievale, dar care vom arăta că nu reprezintă o problemă relevantă pentru opoziția acestei filosofii față de întrebările de mai sus: e vorba de cearta universalilor.

**1. Orientarea generală a preocupării filosofice.** Opoziția celor două tendințe, în privința felului în care înțeleg efortul minții omenești spre înțelegere, e clară.

Calca augustiniană e o cale lăuntrică. Drumul către Dumnezeu trece prin suflul omului.



Itinerariul spiritual pornește socratic, de la adâncimea omului în sine însuși. Din mrejele îndoilei care-l paște, sufletul se descoperă pe sine, descoperă existența și adevărurile pe care le poartă-n sine și care se deslășesc pe măsură ce lumina lăuntrică le scoate din întinerie, așa cum raza lunii scoate lucrurile din umbră în satira eminesciană. Omul descoperă astfel treptat, în sine, un glas mai adânc decât sine, o lumină a cugetului, un îndreptar, o călăuză lăuntrică (*De magistro*<sup>9</sup>).

Am văzut că sufletul omului e așa alecătuit încât e în el o vecinică cerință de depășire a lui însuși, o vecinică încercare de a transcende, spre care e îndemnat de adâncul cel mai intim al cugetului. Din ideile pe care omul le află în cugetul lui, ba chiar din ceea ce nu află în cugetul lui, dar dorește, sufletul scoate și realitatea lumii, și realitatea lui Dumnezeu. Gândesc, prin urmare Dumnezeu este — e calea oricărei mărturii augustiniene<sup>10</sup>. Mai mult decât atât: orice afirmație rostită ca adevărată atestă existența lui Dumnezeu: „Socrate stă jos, deci Dumnezeu există”. Fiindcă orice afirmație adevărată presupune lucrarea cugetului și această lucrare, în măsura în care caută adevăr, caută rânduiala spre ceva care-l depășește, dar pe care nu l-ar putea năzui dacă nu l-ar cuprinde în sine, sub forma unei tainice corespunderi și referințe. N-am putea năzui în afară de noi, dacă n-am fi rânduiri unei existențe care ne depășește, dacă n-am purta în noi mărturia unei chemări către altceva decât ce suntem. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”, răspunde Hristos femeii care-l roagă să vie-n ajutorul necredinței ei.

Filosofarea augustiniană va fi deci mai mult o vorbire a sufletului cu sine, despre Dumnezeu, decât o filosofie obiectivă. Înțelegem acum sensul temei augustiniene, după care drumul către Dumnezeu trece prin sufletul omului. La limită, adevărul, împăcarea, va fi un fel de „*accordatio mentis cum se*”, care în realitate înseamnă „*accordatio mentis cum Deo*”<sup>11</sup>. Dumnezeu e soarele inteligibil al creației întregi. Și fără luminarea lui nu există cunoștință.

Că într-o asemenea concepție nu există, în fapt, filosofie deosebită de teologie și rațiune deosebită de rugăciune, chiar dacă ele ar fi formal deosebite și de unii augustinieni, se înțelege de la sine. Înțelegerea e supusă credinței, ca îndreptătorului său firesc. Dumnezeu singur măsoară adevărul; iar adevărul e descoperirea lui Dumnezeu în lucruri.

Tomismul are altă orientare. Cugetarea lui e, toată, îndreptată spre lumea din afară. Punctul de plecare al reflecției lui e constatarea existenței lucrurilor, existența lumii externe. Iar idealul cunoașterii lui nu e îndeplinirea unei năzuințe lăuntrice, ci acel „*accordatio mentis et rei*”<sup>12</sup>, care impune cugetului supunerea desăvârșită față de obiect, ba chiar, într-un sens, prefacerea lui virtuală în obiect, pentru a-l putea cuprinde. Minte omului cunoaște lucrurile din afară prin simțuri, nu prin cine știe ce misterioasă intuiție. Iar ceea ce este de înțeles din lucruri, esența lor inteligibilă, mintea omului o abstrage, o scoate din lucruri, cu ajutorul unei operații speciale care e însăși operația proprie a inteligenței: facultatea de a abstrage.

Dacă acesta e punctul ei de plecare și felul în care lucrează inteligența pentru tomism, se înțelege că filosofia va avea, pentru ei, un domeniu propriu de abstracție,

un plan propriu de existență, formal deosebit de acel al teologiei; rațiunea, un câmp deosebit de al credinței. Înclinarea sufletului spre Dumnezeu, tendința conaturală a credinței, era pentru augustinieni o lumină dinlăuntru care îndrumază cugetul, singura lumină pentru toate operațiile inteligenței. Pentru tomisți, credința nu va fi decât adeziunea inimii în întinericul cugetării. Deși, din cauza realităților supreme către care se îndreaptă, credința va fi socotită de ei, mai departe, mai nobilă decât inteligența, totuși, ca formă de cunoaștere, credința va fi socotită de ei mai prejos decât aceasta. În orice caz, rațiunea, care este, pentru tomisți, o lumină de sine stătătoare, va avea un domeniu propriu. Filosoful creștin se va putea înțelege, după ei, cu filosoful necredincios, pe tărâmul neutru al acestei lumini naturale înțelegerii (*lumen naturalis intelligentiae*), independent de ceea ce crede fiecare.

**2. Înțelegerea legăturilor dintre Dumnezeu și lume.** Aceeași deosebire clară între cele două tipuri de filosofie subzistă și în problema cosmologică, deși amândouă orientările tind să înfățișeze, în această privință, raportul de la creator la creatură. Pentru unii, ca și pentru alții, lumea e lucrarea lui Dumnezeu care-i este și început, și sfârșit. Pentru unii, ca și pentru alții, lumea este plasmuirea unui gând dumnezeiesc, devenit formă sensibilă, materială. Atunci ce-i deosebesc?

Pentru augustinieni, lucrurile se produc fie de-a dreptul de Dumnezeu, printr-o hotărâre a voinței sale, fără nici o rațiune distinctă — rațiunea lor de a fi fiind chiar această expresiune creatoare care este inteligența divină — cum susțin, pe urma arabilor, unii augustinieni târzii —, fie prin rațiuni seminale distincte, adică prin germeni predestinativi, așezați de Creator ca tipare ale ființelor, de la început, în materia din care sunt făcute, cum vor susține augustinienii din școala lui Bonaventura.

În amândouă cazurile însă eficacitatea operativă, puterea de a face rezultate, este a lui Dumnezeu, fie ea directă sau mijlocită. Numai astfel lumea devine o plasă de analogii, de semne în care mintea rugătoare află peste tot înțelesul Treimii lucrătoare. Psihologia omenască, ca și împărțirea timpului istoric, corespund funcțional celor trei Fețe.

Lucrurile își pierd, cum am văzut, autonomia de existență. Ele nu sunt de sine stătătoare, ci devin semne ale intențiilor, vrierilor lui Dumnezeu. Cartea lumii este o revelație neîntreruptă, o necontenită destăinuire a firii care suspină după Dumnezeu, în cu suspinuri negrăite. Chiar acolo unde Dumnezeu lipsește din natură (bunăoară, în păcat), prezența lui e indicată de neființa care paște lumea neluminată de fața lui și lucrarea lui are puterea de a scoate binele chiar din păcat (*etiam peccata*) și de a întoarce răul în bine. Totul se petrece aci ca și cum între lucrarea suprafirească de mântuire a lui Dumnezeu și lucrarea lui firească de providență cărmuitoare a lumii nu ar fi o deosebire tăioasă, darul și harul lui Dumnezeu împlinindu-se unul pe altul, parcă fără trecere.

Tomismul vede lucrurile altfel. Urmând un gând care la origine e și al lui Augustin, lumea nu e pentru ei creația unei voințe arbitrare, ci a inteligenței luminate a lui Dumnezeu. Concepția potrivnică — zic tomisții — introduce în lume arbitrarul



și creează mari greutăți de înțelegere a problemei răului, a cărui prezență devine greu de explicat, ca și a problemei libertății și răspunderii ființei create, în lucrarea mântuitoare. Într-adevăr, dacă Dumnezeu e autorul direct a tot ce se întâmplă și dacă tot ce se întâmplă se întâmplă nu numai cu voia, dar și din voia și cu puterea lui, cum mai poate exista răul pe lume? Și ce rol mai au, în acest fatalism, libertatea și răspunderea creaturii? Ceea ce combatе aci tomismul, dincolo de augustinism, este panteismul arab.

Panteismul arab avicennizant confunda lumea și lucrarea firească cu lumea și lucrarea suprafirească. Lumea era, pentru el, în Dumnezeu și lumea era Dumnezeu. În afară de Dumnezeu nimic nu era pentru dânsul. Harul și darul cele de peste fire ale Dumnezeului, fără măsură cu lumea, trăite de creștini ca realități nedatorate, ca daruri gratuite ale măriminii dumnezeiești, erau pentru arabi exigențe ale ființei dumnezeiești, lucruri necesare, prin care se întocmește lumea predeterminată de Dumnezeu din vecinicie. Misiunea omului era, după arabi, numai supunerea către Allah; zadarnică orice rugă sau încercare de înduplecare a acestuia.

De aceea, tomiștii cuprind, în opoziția lor față de panteismul arab, și unele teze ale panteismului augustinian. Și pentru ei toate lucrurile vin de la Dumnezeu, dar aceste lucruri au o consistență proprie, sunt în ele însele. Dumnezeu însuși vrea ca ele să fie guvernate de cauze firești. Căci nu orice lucru produce orice lucru în natură; ci lumea are o anumită rânduială, pe care nu o calcă voiața lui Dumnezeu.

Lucrurile reale sunt create din materie și din formă. Forma și materia sunt termeni correlativi. Acestea nu preexistă lucrurilor, ele nasc în clipa contopirii, când se creează o unitate nouă, care este substratul existenței și pe care o cârmuiesc ideile înțelepciunii dumnezeiești. Materia este materialul. Forma, ideea constructivă, e esența. Creată nu e aci numai materia primă, ideile fiind în intelectul divin, ci, deopotrivă, și materie, și forma. Tiparele lucrurilor, care, ca și pentru augustinieni, se găsesc în înțelepciunea divină, au aci un rol creator, nu constitutiv, așa că de creație dă seama inteligența luminată, înțelepciunea, ci nu voiața pură a divinității. Cauzele secundare îndeplinesc în lume lucrarea promiei cerești. Faptul că lucrurile sunt în seamă deci, pentru tomiști, mai întâi, că ele sunt inteligibile, adică pot fi înțelese de cuget în rațiunile lor, și în al doilea rând că operațiile lor sunt eficace, adică au o putere proprie de a produce rezultate.

În locul lucrurilor ce nu existau decât ca niște reflexe palide ale divinității, sau ca niște creații arbitrare ale voinei radiante a lui Dumnezeu, ca atare de neînțeles în planul lor de existență propriu, tomismul introduce în lume o self-consistență și o logică naturală coerentă.

Orice ființă vine de la Dumnezeu, căruia și datorește ființa, și Dumnezeu e cauza ei primă. Dar nu totul în orice ființă — care e și amestec de neființă — vine de-a dreptul de la Dumnezeu. Între lucruri și Dumnezeu, cauza lor producătoare totală, se intercalează o lume a cauzelor apropiate, a cauzelor secundare.

Am vorbit adineauri de formele substanțiale. Ei bine, după tomiști, Dumnezeu mână lumea prin aceste forme ale lucrurilor, ale căror arhiepuri se află în înțelegerea

lui. Dar aceasta nu înseamnă că lucrurile sunt, în existența lor pământescă, numai sau încă, în această, „*luce aeterna*”<sup>13</sup>. Ele sunt aci, pe pământ, deplin realizate, amestec de materie și formă, cu existență deplină. Faptul acesta, că lucrurile create au o existență deplină, trebuie privit, după ei, ca un semn al bunătații dumnezeiești. Fără ea creația nu ar fi o creație de realități, ci numai un vis de umbre. Așa că, cu toată nimicia care o paște în fața lui Dumnezeu, creația are totuși de la el ceva care i-o aseamănă și-i dă existență în sine.

**3. Dovedirea existenței lui Dumnezeu.** Opoziția celor două tipuri de a gândi stăruie și în privința puterilor minții omenești de a cuprinde ființa dumnezeiască. Lucrul este firesc, aceste puteri fiind și ele operații ale creaturii, tributare înțelegerii întregi a lumii, de care am vorbit mai sus.

Pentru augustinieni, dovada existenței lui Dumnezeu este oarecum lăuntrică. Ea derivă din faptul gândirii lui Dumnezeu. Felul de a gândi augustinian implică cu necesitate trecerea temeiului argumentării prin ființa subiectului. Tipul acestei argumentări este următorul: pornind de la orice afirmație presupusă adevărată, de pildă: „Socrate stă jos”, cugetarea trece prin constatarea lăuntrică sau aprehensiunea unei afirmațiuni adevărate, care-i atestă existența proprie, conchizând la existența Aceluia care este în același timp izvorul și ținta ei.

În forma lui cea mai răsunătoare istoricește, acest argument e înfățișat de Anselm din Canterbury, în chipul deducerii existenței lui Dumnezeu din esența lui. Aci existența de fapt a lui Dumnezeu este scoasă de-a dreptul din înțelesul ideii de ființă care nu se poate să nu fie. Numim Dumnezeu o ființă care nu poate fi gândită decât ca fiind. Dacă o asemenea ființă poate fi gândită, ea este. Într-adevăr, dacă o ființă e perfectă, ea nu poate să nu fie, căci neființa ar fi o imperfecțiune a ei.

Obiecția celorlalți vine îndată, cumplită: gândirea existenței nu e tot una cu existența de fapt și trecerea e nelegitimă de la una la alta; împotriva augustinismului, această obiecție nu are însă putere. Ea înseamnă numai atât, că obiectantul nu realizează conceptul ființei necesare sau perfecte, că mintea lui nu e în lumină. Căci pentru orice ființă poți deosebi existența de esență, separa pe a doua de cea dintâi, cu afară de ființa necesară. Cei care, următori lui Kant, vor refuza să conchidă, cu Descartes, de la gândire la existență, sub cuvânt că trecerea e nelegitimă de la „suta de taleri” din gând, la suta din realitate, vor avea poate dreptate s-o facă, în măsura în care vorbesc de „taleri”; ei se înșală însă când e vorba de Dumnezeu. Căci „taleri” în care vorbesc de contingent, lucruri care pot fi, dar care pot și să nu fie. Pe când Dumnezeu nu se poate să nu fie. Așadar, în realitate, obiecția celor ce resping argumentul ontologic nu dovedește decât că ei nu înțeleg ce este ființa necesară, adică ființa care nu poate fi decât în ființă, ființă al cărei fel de a fi necesar este acela de a fi. Înțelegasă, această ființă nu poate fi decât în ființă.

Obiecția după care s-ar conchide abuziv de la cugetare la existență nu poartă împotriva augustinienilor când e vorba de Dumnezeu, căci, teoria augustiniană implicând existența ideii de ființă în gândire, deducția nu e o sinteză abuzivă, ci numai



analiza unor noțiuni pe care o descoperă acolo prin operația iluminării. „Nu îi-ai fi argumentat, dacă n-ai fi fost convinși”, ar putea replica augustinianul; ceea ce arată că proba lui ontologică este mai mult o mărturisire de credință, decât un argument valabil logicește, cum s-ar putea să fie la Descartes. Dar toată realitatea filosofică situată, pentru augustinian, pe același plan. Pentru el nu există speculație filosofică deosebită de această mărturisire. Așa se și face că argumentul ontologic, caduc la Descartes, rămâne valabil în planul în care e formulat de augustinienii medievali și obiectia tomistă nu-i atinge.

Spre deosebire de augustinism, cugetarea tomistă nu mai ajunge la Dumnezeu direct prin iluminare; ci se ridică progresiv, din concluzie în concluzie, pe treptele analogiei. În general, funcția inteligenței nu mai e pentru tomisti vedenia intuitivă, iluminarea intelectuală pe care ei o rezervă viziunii beatifice a sfinților: vedeniei față către față, ci ridicarea din concluzie în concluzie, „ca prin oglindă, în ghicitoare” (*per speculum, in aenigmate*) pe căja raționamentului.

Cum ajunge acest raționament să urce din treaptă-n treaptă, de la lucrurile acestei lumi la Dumnezeu? Problema nu e fără dificultăți. Căci dacă toate creațiile — într-o atît întru cât sunt — indică pe Dumnezeu ca izvor al acestei existențe, ființa lor nu este altcum, în nici un fel, relevantă pentru aceea a Dumnezeirii.

Pentru aceasta tomismul analizează conceptul însuși de existență a lucrurilor. Pentru el existența nu are un sens reversibil. Ea nu e un predicat care să permită conștituirea unui gen din toate noțiunile cărora le convine, gen care să permită depășirea câmpului existenței create. Existența, care e predicatul cel mai general, are un sens analog, care trebuie lămurit prin alte predicate: unitate, necesitate, bunătate, subzistență, actualitate. Categoriile aristotelice devin aci „predicamente”, atribute transcendente ale existenței în genere. Prin ele mintea se ridică la Dumnezeu, extrapolând șirul de temeuri descoperite în rânduiala lumii până la motorul ei nemîșcător, polând șirul de temeuri descoperite în rânduiala lumii până la motorul ei nemîșcător, la care se oprește sub păcătuirea de sofism: regres în infinit sau de pură absurditate.

Am văzut că mecanismul doveditor augustinian, întemeiat pe activitatea gânditoare a mărtușitorului, implică trecerea necesară a dovezilor prin subiect: gândesc, deci Dumnezeu este! Plecând de la constatarea existenței lucrurilor din afară, tomismul nu mai are nevoie, în argumentarea lui, de această trecere. Tipul argumentării lui e altul: lucrurile sunt, Dumnezeu este. Accentul cade aci pe faptul existenței, nu pe felul de a fi al lucrurilor. Argumentarea progresează în felul următor: lucrurile sunt, deci ele au o cauză. Altfel de ce ar fi mai curând decât n-ar fi? Această cauză, fiind însă ea însăși un lucru existent, ea are, la rândul ei, o cauză. Și așa mai departe, până la o primă cauză. Această primă cauză există fiindcă altfel nu s-ar putea evita tropii scepticismului<sup>14</sup>. Dar ea transcende procesul cauzăției, trece în afara lui. Pe acest tip, deși cu alte cuprinsuri, se desiră toate cele cinci argumente clasice prin care tomismul pretinde a dovedi existența divinității, descoperind: primul motor, cauza eficientă, ființa necesară, perfecția și providența (Ioan Damascin). Toate aceste cinci probe sunt analogice. Ele conving prin reducere la absurd, sau prin trecere la limită. Nici una nu are evidență intuitivă a probelor augustiniene.

Găsim deci aci un proces discursiv, care constrânge afirmarea, sub sancțiunea imposibilității de a menține coerenta în gândire — care rămâne temeiul capital al întregii argumentări. Dincolo aflasem un proces aprehensiv, care constrângea mărturisirea, sub influența trăirii directe a viziunii.

**4. Problema înțelegerii omenești și a ființei îngerești.** Dar să ne întoarcem la om și la rosturile lui înțelegătoare.

Afirmând că omul este ființă înțelegătoare, Aristotel deosebise în el două feluri de a înțelege: unul primitor, pentru care cunoașterea e o pățanie, și unul lucrător, pentru care cunoașterea e actul însuși de înțelegere. Cel dintâi e puterea de a cunoaște (*intellectus possibilis*). Al doilea e lucrarea cunoașcătoare (*intellectus agens*).

Dacă primul fel de înțelegere e o putere, ea îmbracă chipul de a fi al puterilor: adică ea poate fi în fapt, dar poate și să nu fie, fără ca totuși să înceteze cu totul de a fi. Că puterea de a cunoaște nu este mereu în lucrare o dovedește faptul deselor ei suspendări: în somn, în nesimțire etc., când gândurile omului, deși nu sunt actualizate în conștiință, subzistă totuși latent, ca puțin, într-un alt plan, din care se actualizează o dată cu aducerea aminte.

Pentru ca acest lucru să poată fi înțeles, trebuie însă presupus că ele sunt undeva, în permanență, într-un plan al lor: altfel zis, că trebuie să existe un ochi neadormit, un suport al operațiilor cunoașterii, chiar dacă în planul conștiinței omenești ele ar suferi o suspendare.

Ceea ce urmează de aci e foarte însemnat. Căci dacă planul existenței ideilor e altul decât al conștiinței omenești, lucrurile se petrec ca și cum omul n-ar cunoaște printr-o operație proprie; ci ca și cum operația de înțelegere s-ar săvârși în el, din afara lui însuși. Omul e deci pasiv, dacă n-are decât putere de cunoaștere. Ideile sunt în realitate coesențiale Creatorului, „în *luce aeterna*”; iar puterea omenească de a cunoaște nu face altceva decât să le primească situându-se sub raza acestei lumini. În această concepție înțelegerea lucrătoare (*intellectus agens*) ar fi însuși Dumnezeu. Omul n-ar avea decât puțința de a înțelege. Iar această putere nu s-ar prefăce-n fapt, decât atât timp cât mintea stă sub lucrarea directă, luminătoare, a Dumnezeirii. Starea de cunoaștere e deci starea de luminare lăuntrică a cugetului, care vede ideile dumnezeiești în lumina lor vecinică.

Se vede primejdia: dacă înțelegerea e operație proprie a sufletului omului — care-l deosebește de animal —, înseamnă că omul nu are suflet substratual propriu, ci sufletul său înțelegător e numai un reflex, o parte dintr-un singur suflet substanțial, înțelegător, al lumii. Substratul sufletesc ar fi atunci o substanță în felul apei care, aceeași, ar umple vasul trupului care o primește. Sufletul nu ar mai avea un substrat individual, ci o substanță proprie, separată și impersonală. Toți oamenii ar avea, în fapt, un singur suflet.

Dar dacă toți oamenii n-ar avea decât un singur suflet, atunci toată problematica creștină a mântuirii s-ar răsturna și chipul în care fiecare e angajat în lucrarea mântuirii, cu sufletul său, n-ar mai avea rost. Sufletul ar fi nemuritor, dar nu ar mai exista



nemurire individuală. Se vede bine pentru ce pricină Toma din Aquin va ataca în tratatul său *De unitate intellectus*, scris împotriva averroiştilor, teoria filosofilor arabi care trăgeau din scrierile lui Aristotel învăţăturile de mai sus; tot aşa cum în tratatul *De aeternitate mundi* atacase teoria acestora privitoare la creaţiunea din vecinicie a materiei individualuante, care desfiinţa deosebirea de natură şi introducea deosebirea de grad între om şi Dumnezeu.

Ceea ce pretinde el pentru om este o înţelegere lucrătoare, care să nu fie separată de sufletul individual al fiecăruia; ci să fie de un substrat cu el. Ceea ce vrea el e ca înţelegerea să nu fie o substanţă separată, ci o funcţiune a sufletului omenesc, legată substratual de fiinţa acestuia.

De aceea, în concepţia tomistă, omul va avea două feluri de a înţelege: o înţelegere pasivă, pe care o au şi animalele, care nu e decât putinţa de a cunoaşte, înţelegere al cărei fel de cunoştiinţă apare, într-adevăr, ca un fel de păianie, ci nu ca înţelegere proprie. Este actul de aprehensiune pe care-l presupune cunoştiinţa simţurilor, în care lucrurile sunt primite ca înscrise pe o ceară moale. Dar omul mai are şi o altfel de cunoaştere: lucrătoare, care e a lui proprie. Aci, puterea de a cunoaşte se identifică cu facultatea de a abstracte, de a scoate din datele simţurilor un fel de reproduceri, de copii ale ideilor, un fel de soiuri de tipare lăuntrice (*species impressa*), care „intenţionează”, sau se referă la realul universal din lucrurile din afară; copii cărora, dacă li se adaugă şi rostirea lăuntrică, denumirea (*species expressa*), dobândim înţelegerea deplină omenească. Aceste operaţiuni sunt lucrări proprii ale sufletului omenesc, conceput ca formă a trupului, ca unitate a unei forme substanţiale, adică a unui act specific, dotat cu un substrat propriu.

Ceea ce încearcă Toma din Aquin să salveze aci este unitatea şi individualitatea reală a fiinţei concrete, pe care cealaltă doctrină o destrăma în întâlnirea pur trecătoare, a materiei individualuante a trupului, cu forma generală a unui suflet impersonal.

Să ne oprim puţin asupra acestui lucru. Când unui zic de obicei „materie” şi o opun „spiritului”, mintea lor tinde să accentueze, în felul apusean, existenţa a două substanţe distincte, dar neindividuale, care se unesc într-o fiinţă, sau într-o operaţie unică prin întâlnirea lor. Când ceilalţi pomenesc despre „trup”, în felul răsăritenilor, ei subînţeleg dimpotrivă o materie individuală nu printr-altă substanţă, ci printr-o operaţie proprie de limitare, printr-o „formă” care-i susţine limitele. „Încarnăţie” înseamnă în primul caz că spiritul se uneşte cu „carnea”, adică îşi adaugă un trup, nefiinţa cămii fiind concepută aici ca ceva pozitiv. Materializarea înseamnă, aci, trecere din nevăzut în văzut şi este, măcar pentru senzaţie, un adaos de fiinţă. „Întrupare” înseamnă însă dimpotrivă, în al doilea caz, mărginire a substratului spiritual, luare de formă, limitare, ceea ce lasă să se presupună o „scădere” de fiinţă. Se vede că nodul întregii chestiuni stă aci în întrebarea, grea de tot, a principiului individualităţii: adică a temeiului care face ca lucrurile să existe deosebit unele de altele.

Există un principiu special de individualitate al lucrurilor spirituale? Sau materia este singurul factor de individualizare a tuturor lucrurilor? Altfel zis, factorul de individualitate a spiritelor, adică ceea ce deosebeşte un cuget de altul, este numai faptul legării lor de un anumit trup, sau factorul de individualitate a lor e „formă”, adică actul, făptuirea fiecărui suflet, care-l trece existent din lumea multiplă a posibilităţilor nedeterminate la una singură, anumită, pe care-o realizează cu excluderea celorlalte?

Rezumând în acest prag opoziţia dintre tomism şi augustinism în problema inteligenţei, înainte de a căuta o dezlegare, reamintim că în vreme ce augustinismul admitea iluminarea directă prin ideile lui Dumnezeu, ori prin intelectul separat al lui Avicenna, tomismul, admitând cu augustinienii că izvorul ideilor e la Dumnezeu, se deosebeşte totuşi de aceştia prin felul în care concepe modul de producere a ideilor. Pentru Toma, ideile, arhetipuri ale lucrurilor şi raţiuni ale lor eterne, sunt în intelectul divin; iar omul are o lumină firească, prin care produce copii ale acestor „inteligibile”, pe care le poate referi celorlalte: intelectul agent, creator de specii, prin care omul abstrage inteligibilul din datele simţurilor.

Strează despărţitoare între ei: problema individualităţii.

Ne apropiem de o problemă mai grea, pentru că e mai străină, cel puţin în aparenţă, de problemele filosofiei de azi: e vorba de problema îngerească.

Zic: în aparenţă numai, pentru că, în realitate, vâna filosofiei îngereşti din scolastica medievală tinde să invadeze iar câmpul filosofiei speculative moderne, dar pe uşa din dos, travestită în hainele de împrumut ale filosofiei culturi. Într-adevăr, toată problematica aşa-numitului „spirit colectiv” din filosofia contemporană nu e decât un substitut pozitivizat al angelologiei medievale. E nevoie, deci, de oarecare îngăduinţă pentru dezvoltările ce vor urma; dar ele sunt necesare pentru adâncirea distincţiei noastre tipologice. Pentru că aceeaşi problemă care s-a pus pentru intelect se pune şi cu privire la îngeri. Sunt aceste spirite inteligenţe pure, separate, fără amestec de materie, de trup, cum spune Toma din Aquin? Sau sunt, dimpotrivă, aceşti îngeri, şi ei, un amestec de materie şi de formă, cum mărturiseau: Efrein Sirul, Dionisie Areopagitul şi, după unii, chiar Fericul Augustin?

Care e greutatea problemei? Iat-o: e faptul că aceste inteligenţe sunt realităţi spirituale şi totuşi sunt distincte unele de altele şi specificate operativ, adică fiecare face altă lucrare, este presupusă la o altă funcţie, deosebită. Şi dacă natura acestor îngeri, firea lor, este chiar operaţia lor proprie, trebuie să admitem un principiu care să-i deosebească. Iar dacă singurul factor individualant este materia, atunci sau îngerii sunt spirite pure, şi atunci sunt distincţi, sau sunt distincţi, şi atunci fiinţa lor este necesar legată de o materie, de un substrat care-i distinge.

Îngerii aceştia, ori de câte ori ni-i închipuim — când ni-i închipuim, căci foarte mulţi nu şi-i închipuie —, ni-i închipuim cu oarecare trup, fie el întreg, ori numai cap, ochi, aripi. Suntem desigur în faţa reprezentării simbolice a unor puteri, care în planul lor de realitate nu apar totdeauna astfel. În realitate lor, îngerii sunt lucrări ale Dumnezeirii. Sunt deci făpturi create de el, ca şi oamenii, munţii, măntiile şi stelele. Sunt puteri făptuitoare nevăzute, pe care uneori le aflăm lucrând în lume, ori asupra



sufletului nostru, atunci când dăm un înțeles teologic întâmplărilor ce se petrec, sau stări noastre emotive, adică atunci când le legăm de un înțeles suprem.

Închipuiți-vă un conducător de oști care a făcut tot ce l-au învățat arta lui și mijloacele pe care le are: și-a întocmit taberele și a dat poruncă oștilor să pornească la atac, fiecare cu o misiune determinată, în vederea unui scop precis. Ei bine, în momentul în care se dezlănțuie acțiunea, în care soții se înclină într-un sens sau într-altul, cel ce făptuiește simte — și o mărturisește, de pildă, Napoleon — că împlinirea lucrurilor a ieșit din mână omenescă. Poți crede — dacă nu ești credincios — că întâmplarea singură are a hotărâ. (Dacă această frază are vreun înțeles real, lucru care nu e tocmai sigur.) Dar poți crede și că o forță, cineva, norocul, destinul, zeii, steaua ta apasă lucrurile într-un sens anumit cu puterea tainică a îngerului bălărilor. La fel, un înger coboară pacea în sufletul zbuciumat și-i liniștește grija și durerea; și tot un înger, dar căzut, înfrăiește și îndăcește sufletele oamenilor căzuți în păcat și-i face să nu se înțeleagă: duhul vrajbei, cheme-se el: Aghiuță, Nichipercea ori cum altfel Naiba s-ar chema!

Îngeri aceștia sunt puteri necontent înțeleghătoare, cercuri de înțelegere, soli trimise de la Dumnezeu spre lume, a căror înțelegere este deosebită de a oamenilor, atât prin faptul că ea nu ar avea nevoie de trup spre a se actualiza, prin faptul că vede planul ei, toate posibilitățile și toate consecințele sunt actualizate, prin faptul că vede toate aceste consecințe, în sfera lui, dintr-o dată, intuitiv cauzele date o dată cu efectele și efectele date o dată cu cauzele —, cât și prin faptul că prin această înțelegere este efecace, lucrătoare prin însăși operația ei. Ea face să fie, în ordinea existenței terestre, ceea ce este înțelegere în ordinea existenței îngerești.

Ei bine, sunt acești îngeri impersonali? Atunci, cum pot fi prepuși la mișcarea astelor, a bălărilor sau la mișcarea unui anumit suflet omenesc?

Tradiția a lăsat, cu Efreem Sirul și cu Dionisie Areopagitul, o ierarhie a lor. I-a împărțit, anume, în nouă cete, deosebite în înălțime și-n putere, în trei ordini orizontale și în trei ierarhii verticale: sus ierarhia Tatălui, sub ea ierarhia Fiului, dedesubt ierarhia Duhului Sfânt. De o parte, rânduiala Tatălui; la mijloc, a Fiului și, de cealaltă, a Sfântului Duh. Sunt astfel îngeri ai Tatălui în ierarhia sa proprie, îngeri ai Tatălui în ierarhia Fiului și îngeri ai Tatălui în ierarhia Duhului Sfânt. Sunt îngeri ai Fiului în ierarhia Tatălui, în ierarhia lui însuși și-n ierarhia Sfântului Duh. Și sunt, îngeri ai Sfântului Duh în ierarhia Tatălui, a Fiului și în ierarhia sa proprie. Și sunt, orizontal, în ierarhia Tatălui, îngeri ai fiecărei fețe: ai Tatălui, ai Fiului și ai Sfântului Duh. Și, la fel, câte trei cete: ale Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, în ierarhia Fiului, și tot trei cete, câte una a fiecărei Fețe, în ierarhia Sfântului Duh.

Cea mai înaltă ierarhie e aceea a Tatălui. Urmează a Fiului și apoi a Sfântului Duh. Fiecare Față resfrânge, în ceala și în ierarhia ei proprie, ceva din aspectul ei: puterea înfricoșată și tainică a Tatălui; iubirea nemăsurată ziditoare, jertfelnică și mântuitoare a Fiului; lucrarea sfințitoare și împlinitoare a Duhului Sfânt.

Pornind de jos în sus — de la îngeri cei mai apropiați de noi, adică făcând drumul invers al solilorpe care ei le răsfâng de la Dumnezeu spre lume —, cetele

îngerești se rânduiesc astfel: în prima ierarhie sunt îngeri lucrători ai lucrării Duhului dumnezeiesc în lume. În ceala întâi, sunt îngeri activi și păzitori, presupuși la paza fiecărui om sau lucruri lumești. Deasupra vin Arhangheli, presupuși la îngrijirea regatelor și a împărățiilor. Apoi vine ceala Căpeteniilor sau Începătorilor, presupuse la cărmuirea lumilor. Cele trei cete din a doua ierarhie, cetele Fiului, sunt puteri lăuntrice: Puterile, Virtuțile și Tărilor. „Duhurile” acestea, de care mai vorbim și astăzi deseori — dar despre care am pierdut parcă înțelesul că sunt soli ai dumnezeirii, de când cu psihologia experimentală ori cu psihologia patologică — sunt: duhul blândeții, al păcii, al răbdării, al ascultării, al cucerniciei, tăria sufletescă, puterea rugăciunii etc., ca și duhurile rele: al zavistiei, al înșelăciunii, al clevetirii, toți îngeri din a doua ierarhie. (Poporul nostru care și-a făurit psihologia<sup>15</sup> în lumina acestei concepții despre lume, zice și azi — vorbind despre „îngeri tăriei” — că cineva este „tare” ori „slab” de „înger”, chiar atunci când nu mai pricepe prin aceste cuvinte decât o dispoziție a sufletului omenesc, atestând prin aceasta totuși originea, originea teleologică a distincțiilor psihologice ale etnice?) Deasupra, vin îngerii cei mai mari din ierarhia Tatălui: serafimii sfântului Duh, îngerii cei înfricoșaiți, închipuiți cu fețele acoperite de șase aripi, îndeplinitorii hotărârilor dumnezeiești; îngeri cei mari ai Fiului, hieruvimii iubiri cea de peste lume; și îngerii cei mari ai Sfântului dumnezeiesc, îngeri de scaun, tronurile, ale căror fețe, todeauna ascunse, privesc tainele viitoare ale lumii la marginea lumii negrate, ca un fel de răsuflare călăuzitoare a lui Dumnezeu spre toate. E aci vedenia înfricoșătoare a unei lumi cu care am pierdut contactul: cu umbra căreia ne mai întâlnim totuși uneori sub alte forme, când încercăm să prindem permanentul unei simfonii sau, în general, realitatea unei semnificații; dar care — pentru felul de înțelegere medieval al lumii — constituia claviatura întregii eficacități a lucrurilor de aici.

Care e dificultatea filosofică cu privire la înțelegerea ființei acestei lumi îngerești? Este, am spus, deosebirea dintre dânsii, dacă presupunem că ei nu sunt ființe materiale. Această dificultate e, am spus, aceeași ca și pentru inteligențele omenesti, participante, în măsura în care și ele sunt realități spirituale, și anume: prin ce se deosebesc două ființe spirituale una de alta, dacă nu au trup?

Ca să mă fac înțeles asupra acestor lucruri, cu care inteligența pozitivă a omului nu lucrează în chip obișnuit, voi folosi o analogie. Iată o realitate spirituală, cum este „culoarea de albastru” sau „sunetul sol” din a doua octavă a registrului mijlociu. Vorbesc de realitatea spirituală, înțeleg, a acestor lucruri, adică de ceea ce e trăit imediat ca „sol”, ori ca „albastru” de mintea fiecăruia din noi; ci nu de numărul de vibrații sau de operația psihofizologică prin care această realitate se înregistrează, sau se construiește de către ființa omului. Ei bine, acest „albastru”, sau acest „sol”, ca însușiri, ca realități spirituale sui-generis, se pot ele deosebi de „același albastru” ori de „același sol”, altfel decât prin faptul că sunt realizate „în alt timp”, ori de „alt instrument”, ori în „alt spațiu”? Ce deosebeste un sol de un alt sol de același fel, sau albastru de același albastru? Constituie ele realități spirituale distincte ca atare, sau



se disting între ele numai prin legătura lor cu un substrat străin? Cam aceasta este problema ce se pune și pentru îngeri.

Dificultatea filosofică de a întemeia această deosebire ierarhică, substanțială, între aceste cete îngerești, care sunt inteligente simple și care umplu cu lucrarea lor distinctă lumea nevăzută, vine de aci. Dacă singurul principiu de individuație este materia, toți acești îngeri nu se pot constitui ca entități spirituale deosebite, decât prin legătura lor cu trupul, adică cu un substrat mărginit, circumscris, individual. (Această necesitate logică va fi făcut, cum am văzut, pe Sf. Efrem Sirul să acorde îngerilor un trup subtil, fără dimensiunile obișnuite ale obiectelor spațiale, dar care să limiteze totuși, prin densitatea lui relativă, ca o formă, activitatea fiecărei cete.) Dacă, dimpotrivă, acțiunea este ea însăși individuantă, dacă ea separă dintre posibile pe acelea ce convin operațiilor firii fiecărei ființe, deosebirea îngerilor poate fi înțeleasă și fără intervenția materiei, și îngerii pot fi concepuți ca fiind spirite pure.

Se vede, iarăși, în ce fel filosofia tomistă folosește felul ei de înțelegere a individuației pentru a încerca să rezolve o dificultate filosofică. Pentru ea, ceea ce intră în unitatea formei substanțiale a îngerului nu e materie în sensul propriu: ci conținut nematerial de conformat prin act, materie primă. Astfel, îngerul poate fi individualizat, rămânând spirit pur. Se vede, de asemenea, că orientarea augustiniană — prin felul ei de înțelegere a individuării prin materie — nu poate salva decât cu greu spiritualitatea distinctă a îngerilor. Se mai vede și că orientarea augustiniană poartă spre ceea ce face ca ceva să fie îngeresc, spre firea îngerului însuși, către predicatul nominal care-l caracterizează mai curând ca spre ființa îngerului însuși, care rămâne oarecum inefabilă, de necuprins; pe când tomismul încearcă, dimpotrivă, să salveze modul specific de existență, ființa proprie operativă, ființarea în fapt a fiecărui înger, așa cum făcuse și pentru ființa fiecărui suflet omenesc.

**5. Filosofia morală.** Aceeași dublă orientare stăruie și în filosofia morală și politică a veacului de mijloc.

Pentru augustinieni, bine și rău, drept și nedrept nu se pricep și n-au înțeles decât în funcție de voința dumnezeiască. E bine și drept ceea ce e potrivit voinței lui Dumnezeu; este rău și nedrept, ceea ce-i stă împotrivă. Hoția, omuciderea sunt păcate, pentru că Dumnezeu a poruncit să nu furi și să nu ucizi. N-ar fi fost această poruncă, nici omuciderea, nici hoția n-ar fi putut fi numite rele. Bunătatea, dreptatea nu au o natură proprie, ci numai una derivată. Ele nu au sens decât pentru omul cu frica lui Dumnezeu. Nu există un „drept natural“ și nici o „morală naturală“, derivată din natura abstractă a omului sau a lucrurilor; ci numai o „morală pozitivă“, un „cod de prescripții“ sau „îndemnuri“: cele zece porunci și predica de pe munte.

Când vorbim aci de augustinism trebuie — este drept — să facem o rezervă. Căci cele spuse mai sus nu înfățișează doctrina lui Augustin însuși, ci mai ales doctrina augustinienilor târzii, a augustinienilor care vor accentua elementul voluntar din doctrina acestuia. Fiindcă pentru Augustin — care admitea voinței lui Dumnezeu un temei rațional în înțelepciunea divină, care este chiar Logosul creator al lucrurilor — această voință, când hotărăște ceva, nu exprimă niciodată un capriciu arbitrar, ci

o intenție logică a rațiunii divine. Ceea ce accentuează însă augustinismul este afirmația că nicăieri nu te poți găsi pe un teren moralicește neutru, practic în afară de harul divin — adică pe un teren pur rațional al obligației umane, ori al obligațiunii pure, în afară de caritate și de rugăciune. Și nicăieri nu poți afla o „morală“ fără o „religie“, și o normă constrângătoare fără o legătură cu transcendentul. Pe acest fond augustinian pare țesută și atitudinea eticii noastre populare, pentru care omul „fără de lege“ e cel care „n-are nimic sfânt“!

Dacă lucrurile stau astfel și dacă pricepem elementele de neautonomie a moralității din doctrina augustiniană, pe care le dezvoltă îndeosebi acea formă a ei tardivă care este doctrina scotistă, nu este ușor să pricepem ce elemente va dezvolta doctrina potrivnică. Fără a desface morala de orice legătură cu religia, această doctrină va tinde s-o constituie oarecum ca pe ceva de sine stătător, distinctă de „trăirea vieții de har“. După cum există o cunoaștere rațională deosebită de cea revelată, o cunoaștere care are legile ei proprii și principiile ei valabile în domeniul lor — independent de orice destăinuire divină —, tot așa există și o morală și un drept, o regulă a purtării, un obiect al vrierii fiecăruia și tutulor, care au o consistență proprie și pot fi voite pentru ele, în afară de rugăciune și mântuire. Și dacă această doctrină nu va merge niciodată, în creștinism, până la afirmația că omul poate ajunge la perfecțiunea morală fără ajutorul lui Dumnezeu, ea va pricepe totuși această morală ca pe ceva deosebit de sfîntire, ca pe ceva care poate fi urmărit în chip distinct, chiar dacă atrage după sine o anumită conformitate cu voința divină. Această conformitate există, desigur, pentru omul moral, cel puțin în drept. Într-adevăr, dacă ființa noastră este prin esența ei, în sine, consistentă față de Dumnezeu și dacă esența care o face consistentă este chiar ideea creatoare a lucrului în inteligența divină — adică dacă esența unui lucru vădește intenția lui Dumnezeu față de ea —, o morală naturală, o făptuire potrivită firii lucrurilor devine nu numai posibilă, dar și clăditoare. Căci acel care făptuiește potrivit firii lui, făptuiește în intenția însăși a lui Dumnezeu față cu el, progresează în asemănarea divină.

Pentru scotiști un lucru era bun pentru că-l vrea Dumnezeu și numai pentru aceea, iar ideea unui lucru bun în sine nu avea sens. Pentru tomști și urmașii gândirii lor în acest punct, moliniștii și suarezienii, lucrurile stau altfel. Chiar dacă, concret, bunătatea exprimă conformitatea cu voința divină, bunătatea este o însușire specială a ființei dumnezeiești. Ea e o perfecțiune a ființei, a plinătății ei. Afirmația scotiștilor că, dacă Dumnezeu ar fi îngăduit hoția sau nedreptatea, acestea n-ar fi fost rele, nu mai are pentru tomști și urmașii lor nici un sens. Dumnezeu nu poate voi decât dreptatea. El nu poate voi răul. O ființă care ar voi nedreptatea nu ar putea fi Dumnezeu. Și, după cum, deși atotputernic, Dumnezeu nu poate face un cerc pătrat, fiindcă cerc-pătrat e un concept contradictoriu și deci nu are noțiune; tot așa, el nu poate voi răul, care e o contradicție a ființei sale<sup>16</sup>. La rău și la bine, la morală și la drept putem ajunge deci și prin considerarea naturii abstracte a ființei și principiilor ei, făcând abstracție de legătura concretă pe care o reprezintă ele în comunitatea sufletului cu Dumnezeu. Încă un pas, și vom fi aproape de acel „drept natural“ și de acea „morală naturală“ și chiar de acea „religie naturală“, pe care se va constitui lumea începând



din secolul al XVI-lea, și în numele cărora Shaftesbury, anticipând pe Kant, își va îngădui, mai târziu, să răstoarne problematica și să judece, după conformitatea cu morala inimii, adevărul pretențiilor religiei înseși.

Aceeași deosebire stăruie și în ce privește instrumentul principal de orientare a omului în lumea morală.

Următori distincției clasice, care constată deficiența naturală a cunoașterii binelui de a izbuti, și făptuirea lui — "*video meliora proboque, deteriora sequor*"<sup>17</sup> —, augustinienii vor lua atitudine împotriva intelectualismului socratic, pentru care hiatusul dintre gândirea și facerea binelui părea o absurditate. Pentru augustinieni, morala va fi deci, întreagă, o problemă practică de voință, și îndreptarea concretă a voinței pentru facerea binelui va fi tema lor principală de meditație morală. Și după cum, în cunoaștere, adevărata operație era îndreptarea minții prin iluminarea divină, așa încât, la limită, nu mai era deosebire între „rațiune” (*ratio*) și „rugăciune” (*oratio*); la fel, în morală, voința omului, deficientă prin firea ei, nu se va găsi în stare să se îndrepte spre adevărul ei bun, decât prin harul lui Dumnezeu. Viața morală nu va fi deci posibilă în chip practic, decât ancorată în sfințenie. Și fără sfințenie, facerea binelui va fi imposibilă.

Pentru tomiști, dimpotrivă, instrumentul principal al moralei rămâne inteligența. E adevărat că, următor aristotelismului, care introdusese obișnuința „habitus”-ul, între cunoașterea binelui și aplecările sau pasiunile poftitoare (*concupiscibile*) și cele ațâțătoare (*irascibile*) ale sufletului, tomismul încearcă să introducă „virtutea” în ruptura dintre cunoașterea binelui și îndeplinirea lui; totuși, făptuirea bună fiind pentru ei făptuirea potrivită naturii lucrurilor, se înțelege că pătrunderea esenței acestora prin cunoaștere este o operație ce precedă în chip necesar aplecarea spre facerea binelui. Virtuțile „dianoetice” primează deci asupra celor „etice” și cunoașterea precede cu necesitate pasiunea, înclinarea care determină faptele. Cu o singură excepție: aceea a iubirii de Dumnezeu, a cărei esență, rămânând nepătrunsă inteligenței omenești, omul e nevoit să se sprijine pe cărja virtuților teologale: credința, iubirea și nădejdea spre a-i îndeplini voia. De unde și o deosebire tăioasă la tomiști, între pasiunea iubirii lumești (*amor concupiscentiae*) și virtutea teologală a iubirii (*amor benevolentiae*), care, dincolo, tindeau să se apropie.

În sfârșit, datorită felului său de angajare a problemei morale (doar nu degeaba a frânt atâtea lănci împotriva manicheismului!), augustinismul, chiar dacă-și va depăși formal adversarul, va păstra totdeauna un sentiment acut al păcatului, al realității răului din lume și al deficienței creaturii în fața misiunii ei suprafirești și sentimentul acestei răni de nevindecă fără ajutorul harului dumnezeiesc, îl va face să genereze periodic, istoricește, forme de pesimism radical ca luteranismul, jansenismul, până la doctrina contemporană a lui Søren Kierkegaard... Pe când adversarii săi din scolastica târzie, deși vor menține formal aceleași caractere creaturii, se vor deprinde în fapt tot mai mult cu „rânduilele naturii”, pierzând sentimentul lipsurilor ei, și această alunecare către un fel de semi-pelagianism va crea, cu timpul, condițiile dezvoltării unui optimism imanent, care va sfârși prin a iden-

tifica fățiș, în secolul al XVIII-lea, „natura” cu „binele” și cu „rațiunea”, și „ordinea naturală” cu „ordinea providențială” a lui Dumnezeu.

**6. Concepția politică.** Treceam la cercetarea opoziției pe tărâmul orientărilor politice.

După doctrina tradițională, stăpânitorul temporal, regele sau împăratul, este prepusul lui Dumnezeu pentru cârmuirea oamenilor care trăiesc împreună, spre binele tuturor. Regele e stăpân, pentru păcatele lumii, pentru că oamenii nu sunt desăvârșiți și pentru că năzuințele lor sunt adesea aplecate spre fapte care folosesc binele propriu, în dauna tuturor. În măsura în care unirea tutulor e de trebuință, chiar spre folosul fiecăruia — fiindcă altfel n-ar fi liniște și rânduială —, domnul și stăpânitorul primește misiunea asigurării uneia și a alteia. Misiunea polițienesc-militară și judecătorească a cârmuitorului lumii acesteia, care constituie temeiul puterii lui, este deci justificată prin subordonarea ei realizării binelui obștesc. Când stăpânirea nu-și îndeplinește acest scop și când folosește puterea dreptății și rânduiei în folosul particular al celui ce o exercită — în loc s-o exercite pentru asigurarea liniștii și dreptății, spre binele tutulor —, ea este nelegitimă și Dumnezeu stărnește împotriva stăpânitorului nevolnic un potrivnic care-l biruie, sau un înlocuitor.

Pe această doctrină, care alcătuiește fondul comun al învățaturii politice a creștinătății, cum se țese opoziția tipologică cercetată în celelalte domenii?

Omul, fiindcă firească și suprafirească, are două țeluri ale activității lui: unul firesc, care este desăvârșirea firii lui de ființă rațională, altul suprafiresc, care e realizarea voinței lui Dumnezeu de a-l asocia la viața lui vecinică prin jertfa divinității, adică ridicarea lui la rangul de „consort al naturii divine”. Creștinul este deci din capul locului cetățean a două lumi: împărăția veacului de aci și împărăția cerurilor. Aci încep dificultățile.

Poziția celor două împărății nu e însă limpede, în aparență. „Împărăția mea nu este din lumea asta”, spune Iisus lui Pilat, arătându-i de ce îngerii ei nu vor veni cu tărie să facă dreptate cerească la scaunul judecății sale strâmbe. Aiurea, Iisus spusese totuși trimișilor lui Ioan și celor ce-l ascultau: „Iată, împărăția mea este în mijlocul vostru”. Iar celor care-i ceruseră să-i învețe să se roage, le spusese să zică: „Vie împărăția ta!”, ceea ce înseamnă că împărăția nu e, dar poate să fie. Și în altă vreme, Iisus spunea: „Nimeni nu poate sluji la doi stăpâni: și lui Dumnezeu și lui Mamona”<sup>18</sup>; pe când undeva spusese: „Dați Cezarului ce e al Cezarului și lui Dumnezeu ce e al lui Dumnezeu”. Iar un text justifica stăpânirile lumești, spunând: „Toată puterea vine de la Dumnezeu”, pe când altul o instituia toată, o dată cu botezul, în mâinile Bisericii, zicând: „Datu-mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ!”

În Răsărit, problema s-a soluționat de la început prin neamestecul, de drept, în nici un fel, al Bisericii în puterea temporală. Mai mult decât atât, împăratul investit el însuși cu un fel de vicariat în tinda Bisericii, cu un fel de episcopat „ad exteros”, se amesteca chiar în treburile credinței. (Sunt cunoscute intervențiile dogmatice ale lui Justinian în judecata rătăcirilor lui Origene.) În măsura însă în care faptele



împăratului cad sub cenzura duhovnicească a vieții eclesiastice, Biserica redobândește, în fapt, ceea ce pierduse în teorie: posibilitatea amestecului în veac, prin judecata păcatelor domnitorilor. Dar aceasta nu conferă Bisericii nici o înălțătate temporală. Cât timp ține perioada aceasta a „împărăției de o mie de ani”, dintre înțemeierea Bisericii și judecata din urmă, raporturile dintre cele două lumi au, pentru răsăritean, ceva neisprăvit, incert și aventuros, care e însăși posibilitatea apocalipsului.

În Apus, lucrurile par a se fi potrivit unei stări de lucruri din care a dispărut sentimentul apropierei sfârșitului, atât de caracteristice spiritualității răsăritene. Aci, se caută o rânduială definitivă, logică, anistorică, a raporturilor celor două lumi. Pe măsură ce Apusul descoperă omului o alcătuire firească și un rost propriu în veac, e firesc ca și problema raportului dintre Biserică și Stat să sufere consecințele.

Se înțelege deci că — în măsura în care o doctrină va subordona material finalitatea firească a omului, aceleia supranfirești — și misiunea stăpânitorului veacului acestuia, să fie subordonată misiunii Bisericii. Se înțelege, de asemenea, că, cu cât finalitatea, și deci natura firească a omului, va apărea mai clar distinctă, în fapt, de cea suprafirească — chiar dacă, formal, s-ar continua să se recunoască subordnarea celei dintâi față de cea din urmă —, va apărea mai clară și posibilitatea concretă a conflictului dintre cele două lumi.

Lupta aceasta pentru înălțătate între puterea temporală și puterea spirituală a trecut în Apus prin trei faze istorice.

Faza întâi e constituită de cearta pentru investitură. Ea se poartă în veacul al XI-lea și al XII-lea. Protagonisții ei principali sunt: papa Grigore al VII-lea și împăratul german Enric al IV-lea. Măr de ceartă e întrebară dacă dreptul de a investi episcopii, adică de a numi și de a primi jurământul de credință al acestor capi ai Bisericii și icoane ale lui Dumnezeu pe pământ — care sunt însă și stăpâni temporali, prinși în legăturile de credință feudală —, aparține împăratului, stăpân temporal, sau papei, șef al Bisericii.

În faza a doua, conflictul se lărgeste. E vorba acum de cearta pentru suzeranitatea temporală a Bisericii asupra tuturor domniilor pământești. Ea se dă în veacul al XII-lea și al XIII-lea. Protagonisții ei sunt: papa Inocențiu al III-lea și împăratul german Frederic Barbarosie. Întrebară e dacă regii și împăratul sunt suverani supuși papei, și prepuși ai lui în cele lumesti (*legati in temporalibus*), sau dacă stăpânirea lor are un temei de sine stăzător, derivat direct din puterea dumnezeiască, sau întârzi de Dumnezeu istoricește prin încuviințarea înscăunării sau cuceririi cu sabia.

A treia fază este mai prozaică și mai legală de forma pe care o-mbracă puterea în vremile mai noi. E cearta pentru veniturile bisericești. Se poartă în veacul al XIV-lea și al XV-lea, și protagonisții ei principali sunt: papa Bonifaciu al VIII-lea și regele Franței Filip al IV-lea cel Frumos. În cumpănă stă de astă dată întrebară: dacă papa sau regele are dreptul de a dispune de averea Bisericii?

În cursul acestor lupte necummate, al căror răsunet umple istoria veacului de mijloc într-atât, încât toată perioada cuprinsă între căderea Romei și a Bizanțului poate fi privită ca o singură dramă a-ncercării de a reface unitatea Imperiului roman

prin Biserică din spărturile domniilor feudale — în care fiecare din cele trei conflicte semnalate constituie câte un act —, se definește, luptând, doctrinele care formează substanța opoziției tipologice pe care încercăm s-o deslușim. Aci nu mai stau față-n față: tomismul și augustinismul. Stau însă singure, față în față, spiritele lor.

După o primă doctrină, numită a puterii directe, Bisericii îi este dată „toată puterea în cer și pe pământ”. Papa fiind urmașul, pe pământ, al lui Hristos, singurul „domn al domniilor și împărat al împărașilor”, chiar dacă puterea duhovnicească și puterea pământească nu se confundă, șeful Bisericii le are pe amândouă. Acesta ar fi tălcul celor „două săbii” pe care le ia cu el Petru în noaptea vânăzării, la îndemnul lui Hristos: sabia puterilor cerești și sabia puterii pământești, pe care urmașul lui Petru le păstrează și după tăierea urechii lui Malchus. În această concepție, șeful Bisericii este, în același timp, suzeranul pământesc al domniilor și al regiilor, șeful lor, nu numai duhovnicesc, dar și politic. Nici o stăpânire nu este legitimă, dacă stăpânitorul nu e uns, adică recunoscut de Biserică, față de care trebuie să jure credință și fiască ascultare. Toți stăpânitorii veacului nu sunt decât prepuși Bisericii la conducerea oamenilor pe pământ, cum sunt prepuși episcopi pentru conducerea lor la mântuire. Este doctrina bulei *Una sancta* a lui Bonifaciu al VIII-lea<sup>19</sup>.

Împotriva acestei doctrine ghelle, teocratice, se ridică, firește, atât teoreticienii imperiali, cât și legiștii regelui Franței, care susțin că stăpânitorul temporal „nu-și ține coroa de-a dreptul de la Dumnezeu și de la spadă”. Nici o deosebire nu e, în această privință, între legiștii regelui și ai împăratului. Deosebirea dintre ei poartă asupra altui punct, și anume: în timp ce legiștii regelui vor susține că acesta e „împărat în regatul lui”, legiștii împăratului vor susține că împărăția lumii nu poate fi decât una și neîmpărțită pentru toți, sub primejdia de a nu mai fi împărțită. Este teza ghibelină a legiștilor imperiali, teza lui Dante.

Între aceste doctrine opuse se încearcă, fără îndoială, o mijlocire, pe măsură ce ideile se-nălțasesc și forțele se măsoară fără să se-nfrângă. O mijlocire care tinde să salveze dreptul de judecată al spiritualului în treburile lumesti, menținând însă nealterată substanța proprie a puterii stăpânitorilor pământului. Aceasta doctrină, numită a puterii indirecte, preinde că, chiar dacă șeful Bisericii nu ar avea căderea să hoțarască în pricinile stăpânitorilor pământești, în virtutea suzeranității temporale — care aparține toată împărașilor —, el se poate amesteca totuși în aceste certuri „*ratione peccati*”, adică din pricina păcatului și a abuzurilor generate de păcat, pe care le poate cășuna o putere pământească netrebnică și nelegiuită.

Astfel, deși rânduicile domniilor sunt de sine stătătoare, ierarhul se poate amesteca în treburile pământești din pricina răului pe care neorânduiala păcatului îl poate aduce în treburile stăpânitorului. „*Non enim intendimus iudicare de feudo*” — va pretinde Inocențiu al III-lea în scrisoarea *Novi ille*, amestecându-se în cearta lui Filip Augustul și Ioan fără Tără —, „*sed decernere de peccato*”<sup>20</sup>.

Nicăieri nu apare mai clar destinul dublu al creștinului, cetățean a două lumi, decât în această doctrină, și nici nu iese mai bine în relief neputința separării pretimpurii a grâului de neghină.



Oricum ar fi, exigentele de ordin teoretic, presupuzițiile de ordin filosofic care domină această dezbateră sunt aceleași cu cele pe care le-am aflat până aci: pe de o parte, o tendință de a privi și înțelege, cu *Politica* lui Aristotel, condițiile vieții obștești a cetății și stăpânirii lumesci, privită în sine, în abstract — și va fi *De monarchia*<sup>21</sup> lui Dante; de altă parte, condițiile trăirii în comun și ale stăpânirii lumesci vor fi privite în perspectiva scopurilor ultime ale fapturii omenești, luminate de aceste scopuri și înțelese numai prin ele — și va fi *De civitate Dei*<sup>22</sup> a Ferichului Augustin. Între ele, ca totdeauna în chestiunile practice, tomista sau aegidiana *De regimine principum*.

**7. Problema salvării.** Ne-ar mai rămâne să lămurim ultimul punct: raporturile dintre Dumnezeu și creație în lucrarea mântuitoare.

Lucru ciudat: în acest domeniu nu mai întâlnim deloc opoziția fățișă dintre Augustin și Toma. Această opoziție, care se estompase o dată cu perspectiva problematică a filosofiei practice: morale și politice, se atenuază cu totul, în perspectiva problematicii mântuirii cerești. Dar, deși opozițiunea lor fățișă dispăre-n acest punct, se iscă în locul ei, în acest plan, opoziția consecințelor lor ultime. Istoric, această controversă depășește limitele convenționale ale Veacului de mijloc. Logic însă ea decurge de-a dreptul din împotrivirea tipologică a filosofilor medievale, de care ne-am ocupat până aci. Așa că, deși suntem siliți să depășim perspectiva strictă a filosofiei medievale, nu ieșim totuși din conflictul de atitudini pe care l-am analizat. Așadar, în dezbateră de mai târziu a jansenismului cu molinismul, în cadrul căreia vor apărea, față în față, cei care atribuie toată eficacitatea mântuitoare harului dumnezeiesc (janseniștii) și cei care atribuie această eficacitate, în fond, faptei omenești, salvând numai aparențele unui vocabular potrivnic (iezuiții), tomismul și augustinismul nu vor sta împotrivite de-a dreptul.

Ideile asupra cărora se poartă însă această dezbateră a altui veac sunt totuși idei înrudite de aproape cu opoziția ideilor tomiste asupra eficacității operațiunilor naturii umane, față de cele augustiniene asupra celei dumnezeiești. Și, de aceea, nu e de mirare nici că mătrul de ceartă va fi chiar un text din Augustin și nici că moliniștii vor reproșa în această privință tomisților oarecare contradicție cu ei înșiși. Nu există îndoială că dăătoare de seamă pentru întreaga evoluție a scolasticii târzii, moliniste sau suarezienne, este deosebirea lăzioasă făcută de tomism între lumea firească și lumea suprafirească, între lume și har<sup>23</sup>, și că deosebirea provine numai de acolo că tomismul e foarte categoric în această privință în problema cunoașterii, dar șovăiește să-i dea același sens deplin în problema fapturii practice și îndeseobi în problema lucrării mântuitoare. Moliniștii nu vor face deci decât să afirme, și pentru domeniul moralei și fapturii religioase, valabilitatea tezelor tomiste din domeniul inteligenței, care proclamau eficacitatea umană a operației înțelegerii lucrătoare, pe care însă tomismul nu o mai afirmă și cu privire la eficacitatea acțiunii mântuitoare a ființei. Nu e mai puțin adevărat că temeiurile folosite într-un câmp pot fi prea bine folosite și în celălalt. Nu fără răstălmăcire a sensului esențial al filosofiei tomiste desigur —

și de aceea învinuirea contradicției tomismului nu stă-n piciorare —, dar nici fără o împingere a lui în direcția prin care se opusese în teoria cunoașterii, augustinismului.

La limită, dacă acțiunea creaturii este eficace, s-ar putea să vedem mântuirea omului proclamată prin faptele lui proprii. Am văzut că tomismul nu merge până aci. Dar considerarea naturii separate a omului va împinge în această direcție concepțiile scolastice ale lui Molina și Suarez și, mai târziu, tendința mântuirii omului prin propria lui faptă, prin cultură, va ajunge să caracterizeze toată strădania spirituală a veacului al XVIII-lea.

Pătrunse încă de religiozitatea medievală, tomismul ca și augustinismul nu concepe decât într-un singur fel raportul dintre creație și har în problema mântuirii. Și controversa iscată de interpretarea calvină a mărturisirii *Soli Dei gloria* este problema altui veac.

#### IV

E vremea să încercăm să înmănunchem diferitele înfățișări ale opoziției tipologice cercetate până aci și să ne întrebăm asupra temeiurilor și rădăcinilor acesteia.

Să fie, cum ar voi unii, opoziția duhului lumesc, care pătrunde în filosofia creștină și caută un pact între Dumnezeu și veac, sub povara decepției așteptărilor eshatologice din jurul anului o mie? Să fie opoziția clasică a lui Platon cu Aristotel sau, mai sus, opoziția din sânul însuși al gândirii platoniciene, dintre tezele *Simpozionului* și ale *Timeului*, cum vor alții?

**1. Irelevanța cerței universalelor.** Am lăsat până aci la o parte, din această panoramă a împotrivirilor scolastice, vestita controversă cunoscută în istoria filosofiei sub numele de „cearta universalelor”: întrebarea dacă ideile minții omenești corespund unei realități deosebite de ființele individuale cărora li se aplică, cum pretind realiștii (Wilhelm din Champeaux), sau dacă ele sunt numai „denumiri”, cuvinte convenite pentru desemnarea unor clase de indivizi cu aceleași caracteristici, cum vor replica nominaliștii (Roscelin); sau, în sfârșit, dacă ele sunt în realitate plăsmuri ale minții omenești întemeiate pe firea lucrurilor (*cum fundamento in re*), după cum vor încerca să mijlocească conceptualiștii (Abelard). Am lăsat-o la o parte dinadins, pentru că această controversă asupra naturii ideilor, deși e legată, fără îndoială, în înfățișările ei concrete, de împotrivirea problematică pe care am încercat să o schițăm —, nu ni s-a părut constitutivă pentru aceasta. În fapt, opoziția realism-nominalism, deși grefată pe o interpretare controversată de medievali a unui text aristotelic<sup>24</sup>, depășește cadrele filosofiei medievale, subîntinzând oarecum întregul efort al filosofiei europene.

Este acesta un temei suficient ca s-o înlăturăm ca factor generator al opoziției tipologice cercetate până acum? Nu, desigur, fără a fi examinat, în prealabil, lucrurile



mai de aproape. Cearța universalilor reprezintă, într-adevăr, o despărțire cardinală a spiritului omenesc, fie el creștin sau păgân, în încercarea lui de înțelegere a lumii. Și nu ar fi a priori imposibil ca împotrivirile tipologice semnificate să-și găsească rădăcinile în ea, reproducând astfel, în sânul filosofiei creștine, un conflict problematic mai vast, al filosofiei omenescii în genere. Este încercarea pe care au și făcut-o unii din cei care s-au izbit de opoziția tipurilor de filosofie medievală de care ne-am ocupat mai sus.

Într-adevăr, după cum pornește de la considerarea existenței globale a lumii întregi, pe care o socotește singură existență cu adevărat, ființele individuale nefiind decât părți ale acestui tot, ce nu se pot izola decât prin abstracție; sau pornește, dimpotrivă, de la existența concretă a indivizilor, pe care o crede singură reală, totul nefiind el însuși decât o construcție abstractă — gândirea europeană generează fie o problematică metafizică dezvoltată în sens realist, fie o problematică gnosologică, progresând în direcția idealismului. Cea dintâi orientare se poticnește de obicei de a dificultățile inextricabile ale principiului individuației, adică de neputința de a răspunde coerent, cu un început ca al ei, la întrebarea: Cum sunt posibile lucrurile individuale? A doua orientare se pierde de obicei în meandrele încercării de a întemeia o metafizică științifică, cu întrebarea, tot fără răspuns, dacă pornești de la existența individuală: Ce înseamnă și cum e posibilă cunoașterea generalului?

Nu încapem îndoială că această opoziție nu rămâne fără urmări pentru problematica creștină, care încearcă să traducă, în tot timpul veacului de mijloc când în limbajul uneia, când în limbajul celelalte, concepțiile ei fundamentale: înțelegerea Treimii, a întrupării, a creației, a libertății, a Bisericii și a mântuirii.

Aspectele pe care le generează conflictul universalilor în filosofia medievală nu sunt însă totdeauna esențiale împotrivirilor tipologice cercetate până acum. Confruntarea acestor împotriviri cu opoziția tezelor ce se înfruntă în problema universalilor vădește, dimpotrivă, că, chiar dacă această controversă ar putea fi datătoare de seamă pentru unele aspecte ale conflictului tipologic, ea rămâne cu totul străină altora.

Opoziția dintre scotiști și tomisti, în câmpul filosofiei morale, este desigur tributară controverselor universalilor. Caracterul „nominalist” al doctrinei scotiste despre deosebirea binelui de rău și caracterul „realist” al doctrinei tomiste asupra aceluiași materii sunt aproape evidente. Cu oarecare ingeniozitate, și anticipând asupra dezvoltării ulterioare a doctrinelor, opoziția de concepții asupra naturii stăpânirilor pământescii și a celălaltii ar putea fi adusă, de asemeni, fără prea mare efort, la opoziția dintre un realism sociologic, care consideră comunitatea omenescă drept ceva dat, și un nominalism sociologic, care o consideră contractualist, ca rod al unei convenții.

Dar opoziția teoriilor augustinienilor și tomiste asupra cunoașterii nu poate fi redusă corect la același conflict. Căci augustinismul generează istoricește, deopotrivă, gnosologii realiste, cu Anselm, și nominaliste, cu Duns Scot ori cu Wilhelm din Occam; pe când tomismul înfățișează o soluție medie conceptualistă. De unde rezultă

împede că temeiul opoziției acestor gnosologii trebuie căutat dincolo de controversa universalilor.

Mai mult decât atât. Concepțiile care se împotrivesc în câmpul angelologiei, cu privire la natura ființei îngerești, sau cele privitoare la problema raporturilor dintre creator și creatură, ori cele care poartă asupra unității intelectului omenesc, sunt, fără îndoială, tributare unei înțelegeri realiste în amândouă tipurile de filosofie cercetate. Dovadă stă faptul arătat mai sus, că opoziția lor izvorăște, în aceste probleme, din felul deosebit în care înțeleg principiul individuației, problema caracteristică, cum am văzut, orientării ontologice a realismului logic. Cum ar mai putea fi atunci opoziția realism — nominalism datătoare de seamă pentru originea acestor controverse?

În sfârșit, în unele probleme controversa realismului cu nominalismul nu pare a avea nici o influență directă. E cazul problemei orientării generale filosofice și al problemei relațiilor dintre om și Dumnezeu în lucrarea mântuitoare, în care cearța universalilor nu dă seama, de-a dreptul, de nimic.

Nu pretind că o analiză ascuțită nu ar descoperi și aici unele influențe ale acestei controversă. Cearța universalilor e metodic prea legată de toate înfățișările filosofiei medievale apusene, pentru ca aparatul să nu-i resimtă peste tot — în oarecare măsură — influența. Întrebarea s-ar putea pune însă mai adânc, dacă nu cumva opoziția iscată în cearța universalilor, în Evul mediu, nu capătă ea însăși atâta relief, tocmai pentru că se suprapune peste altceva decât un conflict metodic. E într-adevăr greu de gândit cum o asemenea discuție abstractă a putut stârni entuziasmul și îndăjirea pe care le-a stârnit, fără ca ea să se fi altoit pe un conflict mai adânc, care să fi putut constitui un obiect real de pasiune partizană. Ar ajunge deci să constatăm că influența controverselor universalilor, în opozițiile tipice unde nu apare evidență, ar fi rodul unor subtilități, atunci când alte explicații (la care s-ar reduce până la urmă și aceste subtilități) s-ar înfățișa mai simplu înțelegerii — spre a dovedi inutilitatea acestor oculuri pentru lămurirea problemei ce ne preocupă.

Confruntarea de mai sus ni se pare deci concurentă spre a putea afirma caracterul irelevant al controverselor universalilor pentru fondul opoziției tipologice pe care am cercetat-o. O explicație a acestei opoziții nu ar putea fi valabilă decât în măsura în care ar putea îmbrățișa și explica deopotrivă, legându-le, toate aspectele ei cercetate până acum.

**2. Paradoxul credinței creștine.** În ce ne privește, socotim că mai curând se pot desprinde exigențele opoziției tipologice, de care am vorbit, din exigențele polar opuse ale conștiinței creștine.

Că tomismul reprezintă o sforțare de împăcare a împărțirii acestei lumi cu împărțirea lui Dumnezeu, pe când augustinismul rămâne pururi cu un picior dincolo, e un fapt netăgăduit. Că aparatul conceptuală a dezbaterii e tributară controverselor platonice și aristotelice și că la temelia lor stă o deosebire de interpretare a ideii de act, e de asemeni neîndoielnic. Ceea ce aș voi însă să arăt e faptul că resorturile



nezeu, prin concepția sa a intelectului agent și a formelor substanțiale, ca și prin concepțiile sale morale și politice, este deci faptaul acesta al existenței unei lumi reale, a unei fapături care-și trage ființa de la Dumnezeu, dar care există în sine, întrîns, prin cauze, și care făptuiește liber.

A cunoaște cu adevărat nu poate să însemne decât a cunoaște pe celălalt într-atât prin cauze, și care lăptuiește liber.

A cunoaște cu adevărat nu poate să însemne decât a cunoaște pe celălalt într-atât întrucât e altul, „*aliud tantum aliud*“, cu toate că cunoașterea omenescă — spre deosebire de vederea față de care față rezervată feticțiilor în rai — nu izbutesc să fie decât cunoașterea celuilalt într-atât întrucât e una cu noi. A fi cu adevărat va trebui să confere însă celui care este cel puțin posibilitatea de a da scama, prin ființa sa, de acțiunile lui proprii.

acțiunile lui proprii.

Iar dacă, ripostând, augustinienii parisieni vor cuprinde unele teze tomiste în condamnarea averroismului latin din 1277, este pentru că lor li se va părea, dimpotrivă, că despărțirea filosofiei de meditație și rugăciune reprezintă pierderea ei în rățăciră controverselor subtile. Apoi alegerea unui îndrumător păgân, pe care-l folosesc și arabii, pentru lămurirea concepției creștine, li se va părea că pune în primejdie acea călăuză interioară, care singură deschide drumul către Dumnezeu, prin tăcerea tutulor glasurilor din afară. În sfârșit, dacă în morală și în politică vor opune porunca Bisericii stăpânului acestei lumi, ca și obligațiunii pure, este pentru că li se va părea că prin acestea se deschid porțile vieții interioare în afară și că omul riscă să fie furat de duhul lumii acesteia și abătut de la calea misiunii lui dumnezeiești.

zeiești.

Adevărul este că — din acest punct de vedere — tomismul reprezintă, desigur fără să vrea, față de augustinieni, o primă alunecare a spiritului creștin spre vremile moderne cele lipsite de Dumnezeu. Pentru că, dacă e adevărat că lumea are o subzistență proprie, de sine stătătoare, deosebită de a lui Dumnezeu și o persistență „*ex propriis causis*” — care nu necesită lucrarea distincă necontenită a lui Dumnezeu spre a o ține —, atunci încercarea minții omenești de a dezghioaca sensul lucrurilor fără ajutorul lui Dumnezeu, sau făcând abstracție de Dumnezeu, va apărea treptat, ca legitimă. Știu că se va răspunde că rămâne aceea ce tomiști numesc „prezența de imensitate” a lui Dumnezeu în lume. E adevărat. Dar, în măsura în care această prezență de imensitate nu mai e deosebit lucrătoare și dătătoare de seamă pentru ceea ce se întâmplă în lume, gândirea e liberă să conceapă — fie măcar în abstract — o lume stătătoare de sine, coerentă și explicabilă și fără divinitate. Va începe astfel acel proces de eliminare treptată a lui Dumnezeu din lume, mai întâi din rolul de providență, reducând acest rol la acela de bobârnac inițial care pune lucrurile în mișcare, cum vor pretinde deisții<sup>26</sup> de mai târziu. Apoi, „ordinea firească” va înălțura treptat „rânduiala promiei cerești”. Se va constitui o natură de sine stătătoare, un univers văzut cu legi proprii, autonome; pentru ca, la sfârșit, Dumnezeu să fie eliminat cu totul din natură și să reapară numai ca fenomen curios de limită în câmpul psihologiei umane. Se vede bine că, în procesul acesta de alunecare modernă de la concepția teologică la concepția pozitivă a existenței, tomismul, cu creștinarea

începe astfel acel proces de eliminare treptată a lui Dumnezeu din rolul de providență, reducând acest rol la acela de bobârnac inițial care pune lucrurile în mișcare, cum vor pretinde deși<sup>26</sup> de mai târziu. Apoi, „ordinea firească” va înălțura treptat „rânduiala promiei cerești”. Se va constitui o natură de sine stătătoare, un univers văzut cu legi proprii, autonome; pentru ca, la sfârșit, Dumnezeu să fie eliminat cu totul din natură și să reapară numai ca fenomen curios de limită în să fie eliminat cu totul din natură și să reapară numai ca fenomen curios de limită

sa nu uitam ca aceasta este o concepție pozitivă a existenței, tomismul, cu creștinarea câmpul psihologiei umane. Se vede bine că, în procesul acesta de adevărată



lui Aristotel, reprezintă tocmai punctul de unde începe planul să se incline în direcția modernă. Aristotel joacă astfel, în celaltea lui Dumnezeu, rolul celui troian.

Opozițiunea tipologică de care ne-am ocupat până acum apare deci cu un caracter pendulator, bipolar. Ea izvorăște din exigența paradoxală a conștiinței creștine — mărturisitoare a Dumnezeului întrupat —, pentru care acest Dumnezeu trebuie să fie, în același timp, atât absolutul transcendent, fără comună măsură cu nimeni, celălalt întru cât e „altul”, singurul cu desăvârșire altul; cât și ființa cea mai intimă, acel eu mai adânc și mai adevărat, pe care-l descoperă adâncirea frecăruia în sine, în rugăciunea liniștită și care constituie imanența absolută. După cum duhul omenesc va fi înclinat spre unul sau spre altul din aceste aspecte bipolare — pe care creștinismul, religia Dumnezeului întrupat, cată a le uni —, filosofia va genera o metafizică mistică a vieții interioare, de tipul augustinian; ori o metafizică rațională a existenței obiective, exterioare, de tipul tomist. Că, filosoficește, gândul se va echilibra sau nu, cu sine? E altă întrebare, legată poate de soarta filosofiei, de tragedia filosofiei, mai bine zis, care nu e tot una cu lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, ci numai încercarea omului de a reface, din cioburile unei oglinzi sparte, vederea unitară a unei lumi care nu se deosebește legitim decât dincolo de poarta mormântului!

Înțelegem acum rostul celor două cununii, cu care ne-a întâmpinat vederea filosofică a paradisului dantesc. Sunt cele două căi ale sufletului omenesc, pe care acesta se înalță, pendulând, în contrapunct, spre izvorul vieții întregi care e iubirea ziditoare a lui Dumnezeu, acel „*Amor che muove il sole e l'altre stelle*”, cu care sfârșește Dante<sup>27</sup>.

Paris, 1927 — București, 1942

## FILOSOFIA MORALĂ ENGLEZĂ DIN SECOLILELE AL XVII-LEA ȘI AL XVIII-LEA

A. 1. Filosofia morală engleză din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea cuprinde gânditori cu orientări diferite.

Cei mai mulți din acești filosofi nu sunt exclusiv moraliști, profesioniști ai filosofiei morale (cum e, de pildă, Hutcheson). Unii sunt metafizicieni de seamă (Cudworth și Clarke); alții, teoreticieni subtili ai cunoașterii (Hume). Printre ei sunt economiști vestiți (Adam Smith), politicieni iscusii (Shaftesbury), teologi și exegeți abili ai scripturilor (Cumberland, More) și „eseiști” străluciți în sensul montaignean al cuvântului (Mandeville).

Dacă li se dă totuși numele generic de „moraliști”, este pentru că principala lor preocupare filosofică a fost de ordin etic, sau pentru că în acest domeniu s-a răsfrânt, mai ales, influența lor.

Filosofia lor aparține celor mai deosebite curente. Unii țin însă de aristotelismul medieval. Alții încearcă să reînvie, pe urmele Renașterii, influența platoniciană. Cățiva din ei sunt tributari inducției baconiene și empirismului lui Locke. Cetalii, analiticei carteziene și raționalismului leibnizian.

Orientarea lor etică nu este mai omogenă. Unii cred în existența înmăscută a ideilor morale. Alții slăvesc, dimpotrivă, virtuțile moralizatoare ale educației și obișnuinței. Cățiva caută temeiul bunei purtări în intelect, alții în aplecarea<sup>1</sup> omului către semenii.

Idealul moral e, pentru unii, plăcerea și pentru alții, folosul, interesul bine înțeles. Dacă cei mai mulți sunt altruiști și optimiști și cred în aplecările generoase ale omului și-n potrivirea firească a interesului individual cu cel obșteesc, nu lipsesc încă nici egoiști și pesimiști, care cred, la fel cu Hobbes, în dezacordul natural dintre individ și obște.

Cu toată diversitatea de părerii, moraliștii englezi din secolele cercetate pot fi împărțiți în trei curente principale:

1) *Scepticismul moral* și doctrinele autoritariste legate de el, care se dezvoltă la Londra sau în exil, în legătură cu pretențiile de justificare a monarhiei absolute;



2) *Intellectualismul ineist*, platonizant, care se dezvoltă în sfera de influență a colegiilor de la Cambridge, în strânsă legătură cu anglicanismul, care joacă în această epocă rolul de mijlocitor între doctrinele extreme;

3) Așa-numitul *empirism moral*, sentimentalismul, care se dezvoltă mai ales în jurul Universității de la Glasgow, în legătură cu liberalismul.

Caracterul general al filosofiei morale engleze din veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea este *autonomismul naturalist*, descoperirea omului „moral prin firea lui”, nu după porunca divină. Prin aceasta, etica englezească se integrează în tendința generală a filosofiei moderne, care, în același timp în care dislocă pe om din centrul universului material, îl substituie lui Dumnezeu, în centrul lumii morale. În istoria filosofiei moderne, etica engleză reprezintă deci o punte de trecere de la scolastică la Kant.

Mișcarea particulară a filosofiei morale englezești, prin care se realizează această trecere, este o alunecare treptată de la intelectualismul moral al școlii filosofice de la Cambridge la sentimentalismul moral al școlii scoțiene.

Intellectualismul moral, care înfloarește la sfârșitul veacului al XVII-lea la Cambridge, reia tezele naturaliste ale aristotelismului medieval, opunându-le tezelor sceptice și autoritariste din patrimoniul nominalismului scoțist și occamian, reexploatare de Hobbes în folosul autorității de stat.

Luptând împotriva misticismului autoritarist al augustinismului medieval, după care: „*Nu e nici bine, nu e nici rău, decât porunca lui Dumnezeu*”<sup>1</sup>, pe care ateul Hobbes o răstălmăcise în sensul pământesc: „*Este bine și este rău ce poruncește și ce oprește domnul și stăpânul tău*”<sup>1</sup>, treptat ideea tomistă, după care binele e făptuirea potrivită firii, pentru că „*făptuirea după fire e a lui Dumnezeu voire*”<sup>11</sup>, se dezbracă de orice întregire divină prin convingerea că „*între Dumnezeu și fire nu poate fi împotrivire*”, fire pentru că Dumnezeu nu există (ateism), sau nu e deosebit de fire (panteism), fire pentru că rânduiala acestei firi reprezintă toată lucrarea lui Dumnezeu (deism), și ca altare acesta n-o poate schimba fără să se împotrivească sieși (raționalism).

<sup>1</sup> Duns Scot, *De rerum principio*, în *Opera Omnia*, III, 38, 5, și *Super libros quartor magistris sententiarum*, *ibid.*, VIII, 919, cf. Landry, *Duns Scot*, I vol. în 8°, Paris, (Alcan), 1922, p. 254 și urm. Vezi de asemenea pentru Occam: de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2 vol., în 8°, Paris și Louvain, (Alcan), 1925, cf. vol. II, p. 172, Nr. 374.

<sup>11</sup> „*Ad Summam potestatem attinet opinionum omnium iudicatio. Regulae quibus definiuntur bonum et malum, licitum et illicitum a habente potestatem summam prescribendae sunt.*”

I., Debaterea tuturor părerilor se oprește la puterea supremă. Regulele prin care se definesc binele și răul, ceea ce este îngăduit și neîngăduit, trebuie să recomandate de către cel ce are puterea supremă.”<sup>1</sup> Hobbes, *Leviathan*, cap. VI, cf. Jodl, *Geschichte der Ethik*, 2 vol., în 8°, Stuttgart u. Berlin, Cotta, 1930, vol. II, p. 602, nota 19.

<sup>111</sup> „*Unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem*”<sup>1</sup>. „Fiecare lucru care tinde spre desăvârșirea sa, tinde către asemănarea divină.”<sup>1</sup> Tomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, 21, cf. Gilson, *Le Thomisme*, I vol. în 8°, Paris, (Vrin), 1927, p. 290 și 179.

Acastă decapitare a eticii scolastice, începută la Cambridge în prima jumătate a secolului al XVII-lea, se desăvârșește la Glasgow de filosofi școlii scoțiene, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. După acești filosofi, omul are o facultate firească prin care deosebește binele de rău. El nu are deci nevoie de altă călăuză decât de propriul său cuget, care de la sine îl îndeamnă spre binele tuturor. Prin aceasta, revoluția e terminată. Conștiința individului se substituie divinității și armonia socială, mântuirii tuturor.

Alunecarea eticii engleze de la o poziție la alta, de-a lungul celor două secole nu e fără legătură cu prefacerile societății englezești din acea vreme. Veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea sunt, în Anglia, veacurile revoluției burgheze, capitaliste, triumfătoare politicește cu Wilhelm de Orania asupra încercărilor de înscăunare a absolutismului sub cei din urmă Stuarti, și economicște, cu revoluția industrială. E deci firesc ca mișcarea ideilor să răsfângă fizionomia generală a spiritului epocii, chiar dacă nu todeauna filosofi sunt cei ce trag sforțile istoriei. Între strămuntarea certitudinii în individ și triumful guvernământului de opinie există corelația singură impusă de structura tipului burghez.

Corelația aceasta apare și mai evidentă, în liniile sale generale, dacă observăm centrele în jurul cărora se dezvoltă fiecare curent, fizionomia lui caracteristică și legăturile lui cu diferitele orientări sociale ale epocii.

2. Cel dintâi dintre acești filosofi e **Richard Cumberland** (1632-1718). Filosof și teolog, Cumberland publică la Londra, în 1672, *De legibus naturae disquisitio philosophica*...<sup>2</sup>, în care combate doctrina lui Hobbes, arătând că fericirea individului nu este scopul suprem, că războiul tuturor cu toți nu e starea naturală a oamenilor și că legea n-are origină în convenție și în frică, ci în constituția firii omenești.

Natura a înscris în sufletul omenească „bunăvoința” către semenii, pe care o des-coperă omului „dreapta judecată” (*recta ratio*). Bunăvoința e o lege naturală generală tuturor oamenilor, având drept autor pe Dumnezeu și drept sancțiune fericirea. Prin ea, bunăstarea individului se acordă cu interesul public.

Apropiată de doctrina „dreptului natural” a lui Grotius<sup>3</sup> și de doctrinele scolastice suareziene și tomiste, gândirea lui Cumberland încearcă să împace filosofia cu teologia, rațiunea cu sentimentul, egoismul cu altruismul și morală intenției cu etica rezultatelor. Prin acest efort de sinteză va înrăui asupra sistemelor următoare, constituind cadrul problemelor care vor forma obiectul controverselor filosofiei morale englezești și schița soluțiilor acestora.

3. Dintre filosofi platonizanți cunoscuți sub numele școlii de la Cambridge, cel mai însemnat pentru filosofia morală este **Ralph Cudworth** (1617-1688), erudit metafizician spiritualist. Din opera lui, îndreptată împotriva ateismului și nominalismului moral al lui Hobbes, n-a apărut în cursul vieții sale decât *Adevăratul sistem intelectual* (*The True Intellectual System*), la Londra, în 1678, în care combate cele trei forme principale ale ateismului: fatalismul materialist, care suprimă libertatea,



pe Dumnezeu și orice spirit, fatalismul teologic, care face ca binele să atârne de bunul plac, și fatalismul istoric, care confundă providența cu legea naturală.

Originalitatea concepției sale metafizice stă în teoria *naturii plastice*, realitate spirituală lipsită de libertate, intermediară între Dumnezeu și materie, analogă „sufletului lumesc” al filosofilor antici. În afara ei, animismul său admite o forță spirituală pentru fiecare ființă.

Opera lui etică, cuprinsă în *Tratatul privitor la morala eternă și neschimbătoare* (*A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*), n-a apărut decât după moartea sa, la Londra, în 1731, publicată de nepoata lui, Lady Masham, prietena lui Locke. Ideile sale fuseseră dezvoltate însă între timp de alt filosof platonizant, **Henry More** (1614-1687), în *Enchiridion Ethicum*. Esența acestei doctrine stă în tăgăduirea nominalismului moral, care întemeiază norma pe arbitrarul divin, și în afirmația că legea morală are o necesitate firească, ce se impune chiar și divinității.

4. Un alt filosof spiritualist, înrudit ideologic cu filosofi de la Cambridge, deși mai apropiat de cartezianism decât de platonismul acestora, e **Samuel Clarke** (1675-1729). Operele sale principale sunt: *Dovedirea existenței și atributelor lui Dumnezeu, spre a sluji drept răspuns lui Hobbes, lui Spinoza și partizanilor lor* (*A Demonstration of the Being and Attributes of God...*), publicată în 1706, *Cuvântarea asupra datoriei imuabile ale religiei naturale* (*Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of the Natural Religion*), din 1708, și *Cercetarea filosofică privitoare la libertatea omenească* (*Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*) din 1751.

Clarke susține evidența normelor morale și caracterul lor natural izvorât din firea lucrurilor. Influențat de fizica lui Newton și de raționalismul lui Descartes, Clarke combatte ateismul lui Hobbes și panteismul lui Spinoza, apără libertatea împotriva deismului mecanicist al lui Collins și nemurirea sufletului împotriva lui Dodwell. Clarke crede că existența lui Dumnezeu poate fi dovedită a priori, prin ideea evidentă prin sine a ființei necesare și prin ideile de timp și spațiu, concepute — cu toată împotrivirea lui Leibniz — catribute divine.

În etică, Clarke crede, la fel cu eticienii precedenți, că dreptatea are un caracter absolut și imuabil, independent de decretale divine, întrucât constituie natura însăși a divinității, ci nu o simplă emanație a atotputerniciei acesteia. De asemeni, dreptatea nu izvorăște din legea pozitivă, ci e presupusă de ea.

Binele derivă din raporturile reale și imuabile dintre lucruri și nu poate fi schimbat fără a altera aceste raporturi firești.

Tot intelectualist e și **William Wollaston** (1659-1724), dar altfel.

În *Schița religiei naturale* (*The Religion of Nature Delincated*), publicată la Londra în 1722, acest preot anglican întemeiază morala deopotrivă pe rațiune și pe firea lucrurilor, arătând că binele nu e un principiu suprem simplu și ireductibil, așezat de Dumnezeu în mintea omului, cum cred cei mai mulți moralisți.

Ideea de bine, corect definită, se poate reduce la aceea de adevăr. A făptui bine înseamnă a făptui după adevăr și orice faptă rea e o minciună. Adevărul poate fi contrazis cu vorba, dar și cu fapta. Astfel, călcând o învoiăală faci rău, pentru că faci altceva decât ai afirmat că vei face.

Dacă prin felul particular de reducere a caracterului rațional al moralității, Wollaston se deosebește de ceilalți intelectualisți, el se apropie de ei prin faptul că și la el acest caracter de raționalitate al moralității apare indisolubil legat de caracterul ei natural. Raporturile pe care intelectul le descoperă între lucruri ca raporturi adevărate sunt pentru el raporturi firești.

Cu toate deosebirile, există deci un fir călăuzitor care leagă intelectualismul lui Clarke și al lui Wollaston de acela al lui Cudworth și Cumberland.

5. În opoziție cu filosofi de mai sus, în ce privește fundamentul psihologic al fenomenului moral, dar alături de ei în convingerea despre caracterul natural al acestuia, se dezvoltă în Anglia un al doilea curent care întemeiază etica pe un sentiment interior.

Rădăcinile acestui curent se pot găsi la acei dintre intelectualisți care, crezând în caracterul nemijlocit al imboldului spre bine, nu arată lămurit dacă e vorba de o aprehensiune intelectuală sau de o înclinare afectivă. Precursorul acestei orientări e, fără îndoială, Cumberland. Trecerea de la un curent la altul nu se face decât prin gândirea lui Shaftesbury, care dobândește prin aceasta o poziție centrală în istoria filosofiei morale englezești a celor două secole de care ne ocupăm.

Filosofia morală a lui **Shaftesbury** (1671-1713), concentrată în *Încercarea sa asupra virtuții și meritului* (*Inquiry Concerning, Virtue and Merit*) sau răspândită în celelalte lucrări adunate, alături de aceasta, în *Caracteristicile oamnelor, năraurilor, părerilor și vremurilor* (*Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*), din 1711, poate fi înfățișată pe scurt în modul următor:

Morala e deosebită de religie. Însușirea faptelor de a fi morale nu atâră de bunul plac al lui Dumnezeu, de închipuire sau de voința omului. Deosebirea binelui de rău ține de firea omenească.

Făptuirea omenească fiind determinată de înclinări și de cugetare, omul are un sentiment lăuntric cu ajutorul căruia deosebește ce e bine și ce e rău, ce e drept și ce e nedrept, frumusețea și urâtenia faptelor. Această însușire are o obârșie emoțională. Ea funcționează însă reflexiv, ca o judecată, și se poate îndrepta prin educație și obișnuință. Ea pune rânduială în purtări, alungând aplecările<sup>4</sup> omului spre rău și potrivind înclinarea lui spre căutarea de sine, înclinări lui firești către binele obștesc.

Înțelesul adânc al făpturii omenești e tendința de a împlini armonia universală. În această direcție, omul nu e putat nici de teama pedepsei dumnezeiești, a puterii de stat sau a opiniei publice, nici de nădejdea răsplății imediate sau viitoare; ci numai de firea lui, care se vedește în glasul cugetului care-l duce spre împlinirea scopului său firesc, care este perfecția, integrarea lui armonică în univers.



6. Principali teoreticieni ai eticii afective aparțin însă școlii scoțiene. Ei sunt irlandezul **Hutcheson** (1694-1747), profesor de filosofie morală la Glasgow, fondatorul școlii scoțiene, și urmașul său la catedră, vestitul economist scoțian **Adam Smith** (1723-1790). Tot de această orientare se leagă filosofia morală a lui **David Hume**.

Dacă prin poziția centrală a gândirii sale, la răspândita tuturor doctrinelor etice, Shaftesbury este gânditorul cel mai fecund al filosofiei morale englezești de la începutul veacului al XVIII-lea, **Francis Hutcheson** e cel mai desăvârșit.

Gândirea lui se desăvârșea sistematic, trecând prin toate ramurile filosofiei, de la *Logicae compendium*, la *Synopsis metaphysicae* și la *Philosophiae moralis institutio compendiară*.

Lucrările lui originale: *Cercetarea asupra originii ideilor noastre de frumusețe și virtute (Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue)*, publicată în 1725, și *Încercarea asupra firii și îndrumării pasiunilor și afecțiilor, cu pildă despre simțul moral (Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense)*, din 1728, nu sunt contribuții cu totul noi. Ele precizează însă, cu meticulozitate și cu ascuțime filosofică, ideile „rapsodice” aruncate de Shaftesbury în discuție.

Hutcheson afirmă existența unui simț moral special, în constituția firească a oamenilor, cu ajutorul căruia aceștia își rânduiesc purtarea în armonie cu binele semenilor, pentru fericirea tuturor. *Sistemul său de filosofie morală (System of Moral Philosophy)*, publicat în 1755, dă o formă sistematică perfectă acestor idei, dezvoltând legătura dintre constituția firii omenești, fericirea individului și societatea civilă.

Părintele economiei politice, **Adam Smith**, e cunoscut în istoria filosofiei prin *Teoria sentimentelor morale (Theory of Moral Sentiments)*, din 1759, prin nimic inferioră *Cercetări sale asupra naturii și cauzelor bogăției națiunilor (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations)*<sup>5</sup>, din 1776.

Etica lui Smith întemeiază moralitatea pe simpatie, pe înclinarea firească a omului către semenii, cu respectul personalității acestora. Simpatia este conștiința individului la acțiunea și scopurile altora. Măsura moralității este lărgimea acestei conștiințe. Criteriul după care se măsoară lărgimea simpatiei și, prin ea, valoarea morală a unei acțiuni e judecata „spectatorului imparțial” din conștiința fiecăruia.

Smith crede în armonia firească a interesului individual cu cel general. Orice pricină de dezacord își găsește remediul într-o reacție naturală, care restabilește echilibrul tulburat. Economia nu contrazice etica lui Smith, ci, dimpotrivă, se dezvoltă pornind de la constatările acestea.

7. Dacă aproape toată filosofia morală englezească, intelectualistă ca și afectivă, e îndreptată împotriva doctrinei lui Hobbes, acesta găsește totuși un susținător strălucit în medicul olandez stabilit la Londra, **Bernard de Mandeville** (1670-1733). În numeroasele sale fabule satirice, în care ironizează societatea timpului său, dintre care cea mai vestită este *Fabula albinelor*, cu subtitlul *Viciile private fac*

*propășirea publică (Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits)*, publicată în 1723, care nu e însă decât un comentariu dezvoltat al unei fabule mai vechi a acestuia: *Roitul bazililor, sau altharii ajunși cumsecade (The Grumbling Hive, or Knaves Turned Honest)*, din 1714, Mandeville folosește cu incisivitate arma paradoxului și a ironiei împotriva filosofilor optimiști, care cred în moralitatea naturală a omului și în armonia necesară a interesului individual cu cel colectiv, și îndosechi împotriva lui Shaftesbury.

Pesimist ca și Hobbes, convins de individualismul radical al pornirilor omenești, Mandeville reia comparația clasică a lui Cumberland, a societății omenești cu stupul albinelor, arătând prin contrast dezacordul dintre individ și grup, slăbiciile și înșelăciunile prin care se realizează pretinsa lor armonie. Paradoxelc lui despre utilitatea luxului și risipei pentru progresul industrial nu sunt fără oarecare adevăr.

În general, opera lui va exercita o influență directă asupra negatorilor providenței din secolul al XVIII-lea, îndosechi asupra iluminismului francez, și o influență indirectă asupra doctrinei economiștilor pesimiști, Ricardo și Malthus, din veacul al XIX-lea. Personal s-a apărat însă de acuzația de ateism, îndreptățită de lucrarea sa din 1720: *Gânduri libere despre religie, biserică, stăpânire și altele (Free Thoughts on the Religion, Church, Government etc.)*, încercând să afle, ca și Pascal, în scepticismul său față de morala naturală, un temei pentru susținerea religiei revelate. Cercetarea sa asupra originii omului și a folosului creștinismului (*Inquiry into Origin of Man and Usefulness of Christianity*), în care dezvoltă această teză, nu a fost însă luată în serios de cei mai mulți comentatori, cari refuză să creadă în sinceritatea convertirii sale religioase.

## B. Shaftesbury

1. Cel mai reprezentativ gânditor al filosofiei morale englezești, de la începutul secolului al XVIII-lea, e, fără îndoială, Shaftesbury.

**Ashley Cooper**, al treilea conte de **Shaftesbury**, s-a născut la Exter House din Londra, la 26 februarie 1671. El era fiul celui de-al doilea conte de Shaftesbury și al Dorotheei Manners, fiica lui John din Rutland. Bunicul său, primul conte de Shaftesbury, era vestitul om de stat cu același nume, prieten cu Locke, care jucase un rol de frunte în istoria politică a Angliei din timpul restaurației Stuartilor, fiind succesiv cancelar al regelui Carol al II-lea, șef al opoziției împotriva guvernului Danby și adversar neîmpăcat al absolutismului, întemeietor al partidului liberal și inițiator al legii de Habeas Corpus, silit să se exilieze la sfârșitul vieții în Olanda, unde a și murit. O scrisoare autobiografică, scrisă lui Leclerc<sup>IV</sup>, lămurește că Shaftesbury a fost crescut de bunicul său, sub supravegherea imediată a lui John Locke, care de altfel

<sup>IV</sup> James Martineau, *Types of Ethical Theories*, 2 vol. în 16<sup>o</sup>, Oxford (Clarendon), 1901 (cf. vol. II, p. 487 și următoarele), căruia datorăm cele mai multe informațiuni asupra vieții lui Shaftesbury.



il asistase și la naștere, ca medic, și care avu astfel ocazia să-și pună în aplicare *Ideile asupra educației*<sup>5</sup>.

Shaftesbury a fost un copil precoce. Învățase de timpuriu să vorbească fluent limbile clasice, greacă și latină, cu ajutorul unei guvernante instruite, Miss Birch, așa că, la 11 ani, ajunse să citească în original autori clasici.

În 1683 fu trimis la școala din Winchester. Dar fi izgonit de aci, în 1686, în urma persecuțiilor suferite din partea colegilor lui, feciori de iacobiti, crescuți în ura bătrânului Shaftesbury. Dar tot răul spre bine! Shaftesbury fu trimis să călătorească, însoțit de un preceptor, în Italia, unde contactul cu arta Renașterii avea să-i dezvolte gustul artistic.

Împrejurările redevenind favorabile taberei liberale, după înscăunarea lui Wilhelm de Oramia și declarația de drepturi, care urmărește revoluției din 1689, Shaftesbury se întoarce în Anglia.

Deși liberal de formație și de tradiție familială, Shaftesbury intră în parlament în 1695 ca partizan al lui Poole. În parlament se distinge prin libertatea lui de duh și prin lipsa spiritului pătimas. Când parlamentul fu dizolvat, în iunie 1698, Shaftesbury nu făcu nimic pentru a fi reales.

Pleacă însă, în același an, din nou în călătorie, la Rotterdam, de astă dată înocognito. Locui în casa quakerului Benj Furdy, frecventă cercuri lui Limborch și se împrieteni cu filosofi francezi emigrați: scepticul Bayle și teologul liberal Leclerc. Moartea tatălui său, în 1699, îi dezvăluie însă anonimul și fu destul de fericit să constate că influența numelui său e îndcajuns de puternică în Olanda, spre a împiedica expulzarea prietenului său Bayle. Această călătorie contribuie să dezvolte la el cunoașterea oamenilor și simțul realităților sociale.

La întoarcere, Shaftesbury fu neplăcut surprins de faptul că, în lipsa lui, prietenul și admiratorul său Toland își îngăduise să-i publice *Încercarea asupra virtuții și meriului (Inquiry Concerning Virtue and Merit)*, scrisă la 20 ani, fără corecturi și cu adăugiri neîngăduite de dânsul.

Întrai în Camera Lordilor după moartea tatălui său, noul sfetnic al regelui fu chemat de mai multe ori să avert în parlament politica externă a cabinetului Sommers, puțin simpatică poporului englez. O făcu cu atâta dibăcie, încât regele îi oferii un loc în cabinel. Shaftesbury îi refuză însă sub cuvânt că sănătatea nu-i îngăduia o asemenea osteneală și în 1703 pleacă din nou la Rotterdam, pentru un an.

La întoarcere își consacră aproape tot timpul cercetărilor filosofice. Cele mai multe din lucrările lui sunt concepute într-adevăr în această perioadă. Reacția conservatoare din timpul reginei Anna, care îi va răpi mai târziu vice-amiralitatea Dorsetului, nu va face decât să-i întăreascăpe drumul apucat.

În toamna anului 1707, Shaftesbury publică *Scrisoarea despre entuziasm* către Sommers (*Letter on Enthusiasm*). Pe vremea aceea, opinia publică engleză era tulburată de propaganda sectei „Profeților din Ceveni”, împotriva căreia guvernul avea de gând să ia măsuri de reprimare. Spiritul de toleranță, în care Shaftesbury fusese crescut de Locke, îi împinse să scrie primului ministru o întâmpinare publică, în care,

protestând împotriva legilor respective pregătite de acesta, profită să ridiculizeze fanatismul religios. Întâmpinarea avu mult succes și fu urmată de o întreagă polemică, atârând prăbușirea sectei, o dată cu aceea a măsurilor destinate s-o reprime.

În 1709, Shaftesbury publică o nouă lucrare despre *Moralisti*, pe care, din cauza facturii libere, o intitulă singur *Rapsodie filosofică (The Moralists, a Philosophical Rhapsody)*.

În același an, publică studiul său asupra *Bunului simț, încercare asupra libertății spiritului și ironiei (Sensus Communis, or Essay on the Freedom of Wit and Humour)*, în care arată eficacitatea ridiculizării ca mijloc de combatere a ideilor absurde. Cartea, specific englezesc, își propune să ilustreze paradoxul că ridicolul e piatra de încercare a adevărului. Ea n-ar fi decât un comentariu post festum al proiectului folosit în *Scrisoarea despre entuziasm*, dacă autorul n-ar profita de ocazie ca să-și ilustreze teza cu exemple de absurdități culese din lucrările adversarilor săi filosofi: Hobbes, Montaigne și la Rochefoucauld.

În anul următor, 1710, Shaftesbury publică *Soliloquiile*, cu subtitlul *Stăruiri autor (Soliloquy, or Advice to an Author)*, autor care nu e altul decât el însuși, în care expune împrejurările care tind să deformeze adevărul în viață, în literatură și în filosofie, precum și sarcina autorului onest de a reacționa în contra lor.

Cum vedem, opera lui Shaftesbury se situează, ca și aceea a lui Montaigne, între polemică și jurnal intim. Activitatea lui e inspirată în parte de mobilă estetică, în parte de mobilă politică, urmărind luminarea opiniei publice împotriva înfierbântărilor care tulbură dreapta judecată. Această preocupare de luminare a opiniei publice trebuie judecată în perspectiva cerințelor sociale ale democrației născându-se.

Între timp, cedând insistențelor prietenilor, Shaftesbury se însurase în 1709 cu vara lui, Jane Ewers, deși bănuia că nici temperamentul, nici iubirea de contemplație nu-i vor aduce fericirea în căsnicie.

Să fie boala, dizgrația politică, necazurile casnice sau preocuparea de dobândire a unei posterități firești? Nu se știe. Fapt e că, după 1710, Shaftesbury încetează nemul producției sale filosofice, mulțumindu-se să gloseze pe marginea scrierilor sale precedente. Încă o asemănare cu Montaigne! Dar judecată greșită. Posteritatea a fost mai generoasă cu opera lui intelectuală, decât cu al patrulea conte de Shaftesbury.

În 1711, Shaftesbury își adună operele într-o lucrare de ansamblu, intitulată *Caracteristicile oamenilor, năvuririlor, părerilor și vremurilor (Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times)*, publicată la Londra în trei volume. Această lucrare cuprinde, pe lângă scrierile de mai sus, Cercetarea asupra meriului și virtuții, publicată greșit în 1699, de astă dată cu corecturile autorului. Ea mai cuprinde, în al treilea volum: *Reflecțiunile diverse (Miscellaneous Reflections)*, precum și Prefața treilea volum: *Reflecțiunile diverse (Miscellaneous Reflections)*, precum și Prefața la *Predicile d-rului Whitehote*, platonistul cambridgian, Scrisoarea privitoare la desen (*Letter Concerning Design*) și *Ideea despre arhitectura istorică a intubulării sau schila judecății lui Hercules (A Notion of the Historical Drought of Tablature or the Judgement of Hercules)*, operele sale minore.



Sfârșitul anului îl găsește iar în Italia, unde-și caută de sănătate și face, printre picături, ultimele îndreptări lucrării sale. Aceste îndreptări n-au fost însă publicate decât după moarte, în 1732.

Shaftesbury moare la Neapole, în 1713.

Trei ani mai târziu, apar scrisorile lui din 1707-1708, către studentul teolog Ainsworth, sub titlul *Scrisorile unui nobil către un tânăr universitar (Letters of a Noble Man to a Young Man at the University)*, iar în 1721, mai apar câteva *Scrisori către lord Molesworth (Letters to Lord Molesworth)*, editate tot de credinciosul Toland, care, după moartea lui Shaftesbury, poate în sfârșit să dea frâu liber manifestărilor sale de admirație către defunct, fără teamă de răzbumarea lui postumă. Operele complete ale lui Shaftesbury s-au tradus în franțuzește la Geneva în anul 1769. În 1776-1779, ele s-au tradus și în nemțește.

Filosofia lui exercită o mare influență asupra cugelarii secolului al XVIII-lea. Direct, sau prin noțele lui Bolingbroke, operele lui au influențat pe Pope, care, în *Încercarea asupra omului (Essay on Man)*, a transpus în versuri pagini întregi din *Moralistii* acestuia. Filosofi din școala scoțiană: Hutcheson, Hume, Smith și utilitarii ca Butler, Price, Paley sunt în multe privințe tribuani idelilor lui. În Franța, Voltaire, Diderot, Leclerc îl citează adeseori. În Germania, Leibniz, Lessing, Mendelssohn, Wieland și Herder (în *Adrastea*), de asemenea.

2. Contribuția biografiei la înțelegerea operei lui Shaftesbury e destul de însemnată. Filosofia lui răstărnege, într-adevăr, toate influențele suferite în copilărie și în tinerețe.

Spiritul liberal și anticatolic al bunicului e oarecum spiritul rector al familiei. El constituie caracterul dominant al filosofiei lui Shaftesbury și se manifestă mai ales sub forma apologiei libertății de cugelare, precum și a ostilității latente — cum observă cu dreptate Berkeley — împotriva religiei creștine.

Amintirea culturii clasice se recunoaște de asemenea în opera lui, sub forma eudemonismului naturalist al *Eticii aristotelice către Nicomah*<sup>7</sup>, precum și a naturalismului stoic. Ideea lui de măsură, temperanță e împrumutată *Philebus*-ului lui Platon<sup>8</sup>, ci nu „mezotes”-ei aristotelice<sup>9</sup>, cum se afirmă uneori. *Legăturile* lui cu liberalii cugeltori se resimt în independența spiritului său — chiar față de aceștia —, în folosirea ironiei ca armă intelectuală pentru combaterea afirmațiilor lipsite de bun-simț și aproape toate tezele prin care apară autonomia moralei naturale împotriva religiei revelate. Influența preocupărilor lui artistice se manifestă în stil, în ideea de simetrie, de măsură, căreia subordonează pornirile omenești, precum și în tendința repetată de a identifica gustul estetic cu simțul moral.

Între influențele livești ale filosofilor englezi, precursori sau contemporani, Shaftesbury e tributar deopotrivă polemicii dusă împotriva filosofiei lui Hobbes de către Cumberland, platonismii școlai de la Cambridge și de intelectualistul Clarke; dar și criticelor lui Locke împotriva incivismului acestuia. Nici una din idelle altor gânditori nu se găsește însă la el, altfel decât ca punct de plecare al reflecțiilor proprii.

Într-adevăr, dacă întemeierea eticii lui Shaftesbury pe aplecarea firească a omului către semenii amintește filosofia lui Cumberland, ea se deosebește totuși de aceasta prin faptul că dăreptă judecată (*recta ratio*), care măsoară, la Cumberland, conformitatea pornirilor cu norma, în judecata morală, e înlocuită, la Shaftesbury, printr-un *simțământ* moral, care înlătură orice idee de normă exterioră în procesul de valorificare<sup>v</sup>.

La fel, dacă realismul său moral, care consideră binele ca existent în sine, independent de voința care-l ordonă, sau de cea care-l împlinește, nu e decât o formă nouă a idelilor lui Cumberland, ale lui Cudworth și ale lui Clarke, totuși Shaftesbury nu se rălațește nici în speculațiile celui de al doilea asupra naturii plastice, nici nu împărtășește incivismul intelectualist al celui din urmă. Cât despre influența lui Locke, s-a putut spune despre Shaftesbury, cu drept cuvânt, că n-a iubit pe Platon mai mult decât adevrul, căci, deși orientarea platonizantă a filosofiei sale l-a îndreptat în cu totul altă direcție decât pe Locke, el a rămas credincios învățăturilor morale esențiale ale acestuia<sup>vi</sup>: toleranța, gustul introspecției și iubirea de adevr.

Dacă filosofia lui Shaftesbury este locul de întâlnire al tuturor curentelor caracteristice ale filosofiei morale englezești, influența ei se răstărnege atât asupra filosofiei englezești, cât și asupra celei franceze și germane.

Răsturnarea raportului dintre etică și religie, prin care Shaftesbury va desvârși tendința generală a eticii filosofice de la Renaștere încoace, de a se constitui autonom, va influența, în chip hotărâtor, întregă filosofie a Lumiiilor și în special pe Kant. Încercarea lui de a constitui o morală pe spontaneitatea sufletului omeneș independent de orice idee de obligație exterioară și de orice sancțiune transcendentă se va resimți, deși cu totul altfel orientată, până la Nietzsche și mai ales J.-M. Guyau. Poziția intermediară a eticii sale reflexiv-afective, între intelectualismul utilitarist al lui Locke și sentimentalismul hedonist al scoțienilor, va influența atât pe Hutcheson și pe Smith, cât și pe Price, pe Butler și, mai departe, pe J. S. Mill. Teodiceea sa aproape panteistă îl va apropia, cu toate protestele lui, de deism. Ea va influența de asemenea pe Voltaire. Optimismul său metafizic va înăunți adânc pe ceea ce aproape panteistă îl va apropia, cu toate protestele lui, de deism. Ea va influența de asemenea pe Voltaire. Optimismul său metafizic va înăunți adânc pe Bolingbroke<sup>10</sup> și în parte, prin acesta, pe Pope, care va pune în versuri pagini întregi din *Moralistii* săi. El va influența de asemenea pe Leibniz, pregătind concepția „ordinii natural și providențial” a fizicrațiilor. Armonismul său dintre tendințele egoiste și altruiste ale sufletului omeneș va sta la baza concepției așa-numiților „optimiști” ai liberalismului economic, și va da prilej de critică lui Mandeville și pesimistilor, ale căror concepții derivă din gândirea acestuia. În sfârșit, caracterul rapsoaic, ne sistematic al filosofiei lui Shaftesbury, ca și strălucirea stilului său, așa de potrivită eseului, îl apropie de principalul său adversar, Mandeville, Montaigne-ul englez.

Fără a fi a unui filosof adânc, cugelarea lui Shaftesbury e plină de bun-simț. Însenmătarea ei vine din faptul că, așezată la răscrucea tuturor curentelor, e plină de

<sup>v</sup> Friedrich Jold, *op. cit.*, p. 276.

<sup>vi</sup> James Martineau, *op. cit.*, p. 492.



sensurile, încă nedespicate, ale viitorului. Și e, poate, un destin în filosofie ca fecunditatea să aparțină nu atât cercetătorilor care rezolvă probleme puse de alții, cât anticipatorilor care lasă posterității sarcina să lămurească ceea ce li s-a năluit, dar n-au putut lămuri ei înșiși.

3. Punctul de plecare al cercetărilor morale ale lui Shaftesbury e constatarea că există discordanță între religie și moralitate. Mulți oameni care se afirmă religioși comit imoralități: mint, înșală, nu se țin de cuvânt. Și invers, sunt foarte mulți oameni cinstiți, cumsecade, care nu cred. Trebuie să existe deci un caracter care deosebește moralitatea de religie.

Shaftesbury își propune cercetarea acestuia <sup>VII</sup>. El nu se mulțumește însă cu această separație de domenii, care asigură eticii o dezvoltare independentă de religiile revelate. Răsturnând rolurile, Shaftesbury va pretinde să subordoneze religia moralității naturale <sup>VIII</sup>.

Într-adevăr, toată etica medievală subordonase morala religiei. Această subordonare era mai puternică la nominaliști (occamieni și scoțiști), pentru care binele și răul nu existau în sine, ci numai în raport cu voința lui Dumnezeu. Această voință fiind cunoscută omului prin revelație, religia singură avea să judece în raport cu porunca revelată, despre binele și răul faptelor omenești:

E adevărat că realiști (tomști și suarezieni) opuseseră nominalismului existența unei legi naturale înscrisă în sufletul omenească de la creație, care îngăduie oricărui om să deosebească binele de rău, chiar dacă nu are parte de revelație. Dar și pentru ei, cel puțin în teorie, împlinirea acestei legi a firii nu era cu puțință fără o întregire a puterii omenești prin harul de sus.

Raționalismul care a urmat filosofiei Renașterii încercase de asemenea, cum am văzut, să opună tezei nominaliste afirmația existenței unui bine absolut (de sine stătător) care se impune voinței divine, adică pe care aceeași voință nu poate să nu-l voiască, sub sancțiunea desființării propriului său concept. Cumberland, More, Cudworth și Clarke apucaseră, cu mici deosebiri, pe această cale, paralelă cu aceea care subordona, în teoria cunoașterii, decretul divin, principiilor logicii formale.

VII Martineau, *op. cit.*, p. 492.

Acesta este argumentarea prin care Shaftesbury își justifică *Cercetarea asupra virtuții și meritului*.

În dezvoltarea ce urmează, referințele se vor face la ediția completă a *Caracteristicilor*, indicându-se primele cuvinte ale titlului englez al lucrării la care se face referința, cu indicațiile cărții, părții și secțiunii la care ne referim. În paranteze se mai indică volumul din *Caracteristici* și pagina la care trimite referința. Întrucât nu am putut controla direct toate referințele, vom indica pentru confruntare și izvorul de la care deținem referința, care este sau Jodl, *Geschichte der Ethik*, deja pomenită, sau Martineau, *Types of Ethical Theories*, de asemenea pomenită.

Spre deosebire de referințe, textele traduse de noi din *Cercetarea asupra virtuții și meritului* vor fi citite după traducerea germană a lui Paul Ziertmann: *Untersuchungen über die Tugend*, în

<sup>VIII</sup> [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 283.

Dar asemenea încercări, deși ruinaseră pe nesimțite vechea subordonare a eticii față de religie, nu consumau încă ruptura dintre ele. Pentru că, deși provenite din izvoare deosebite, adică justificate în chip deosebit, *conținutul* preceptelor legii naturale și al poruncilor dumnezeiești rămânea identic.

Abia cu filosofi atei și liberali de după Renaștere reapare constatarea, scumpă nominalismului, a unei deosebiri de conținut între ordinea firească și poruncile divine, interpretată însă, de astă dată, ca un argument îndreptat deoptrivă în contra moralei firești și existenței divinității. Hobbes călcase pe același drum.

Originalitatea lui Shaftesbury stă în faptul că, pentru el, constatarea nepotrivirii dintre voința lui Dumnezeu dezvoltată religiilor constituie și rânduiala firească a binelui lumesc nu zdruncină nici credința în Dumnezeu, nici această ultimă rânduială, ci numai credința în adevărul revelațiilor deținute de diferitele „secte” particulare.

Astfel, Shaftesbury este adus să ia contrapartea exactă a teoriilor scolastice nominaliste. În loc să judece adevărul moralei după conformitatea ei cu poruncile divine dezvoltate bisericilor, el va pretinde să judece adevărul revelației după moralitatea naturală a preceptelor ce derivă din ea. Se vede limpede că religia e pusă în tutela filosofiei morale.

Shaftesbury va combate deci în religie tot ceea ce este imoral<sup>IX</sup>. Izvorul oricărei moralități fiind pentru el, cum vom vedea, aplecarea firească a omului către binele semenilor. Shaftesbury va combate în religie tot ceea ce, în numele ei, desparte pe oameni în loc să-i apropie: fanatismul și superstiția<sup>X</sup>. Când la gând cu filosofii preocupați de religia naturală, Shaftesbury va admite religia numai în afirmațiile ei generale, în stare să unească pe toți oamenii, va respinge însă orice afirmație a ei care ține de dogmatismul strănt al unei secte particulare.

Printre elementele vieții religioase care stimulează aplecările sociale ale omului, Shaftesbury așază, în primul rând, credința în Dumnezeu, ființă supremă, universal bună și care priveghează la fericirea tuturor, pildă de bună putare pentru oameni. Shaftesbury combate deci ateismul, căci, deși acesta nu are consecințe direct vătămătoare pentru moralitate, o vaidmă în măsură în care face pe om să nu creadă în existența unei rânduiei providențiale și-i slăbește voința de a subordona căutarea propriului său interes binelui altora. Între ateism și superstiție, Shaftesbury preferă însă hotărât ateismul, care cel puțin nu învrăbște pe oameni între ei<sup>XI</sup>.

IX „Nimic reprobabil sau nefiresc, nimic din ce dă o pildă rea, nimic din ce ar putea distruge înclinările firești prin care se realizează specia, sau societatea, nu se cade a fi dedus și umărit vreedată ca lucru bun și vreedic de atenție, din nici un principiu sau concept de cinste sau de religie.”

*Inquiry*, trad. germană, p. 20.

*Inquiry*, trad. germană, p. 20

<sup>X</sup> *Inquiry*, vol. I, part. III (sect. II, 33) și *Advice*, part. III, sect. I (I, 201), cf. [Friedrich] Jodl,

*op. cit.*, p. 284 și nota 69, p. 618.

<sup>XI</sup> *Inquiry*, v. I, p. III, s. 2 (II, 34) și I, III, 3 (II, 45), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 284 și nota 70, p. 618.



Shaftesbury a protestat adeseori împotriva calificăției de „deism” aplicată filosofiei sale, ea și împotriva aceluia de „ateism”<sup>XII</sup>. În realitate, Shaftesbury nu răzgăduiește providența. Teismul său este totuși mai curând un panteism decât un teism propriu-zis, Dumnezeuul său fiind foarte apropiat de ideea stoică a naturii însufleteite, în care ființa supremă nu transcende, nu depășește prin nimic lumea aceasta<sup>XIII</sup>.

Un asemenea panteism e foarte aproape de ateism; căci providența se reduce la ordinea naturală a lucrurilor<sup>XIV</sup>. Actul esențial al vieții religioase, intervenția divină și corolarul ei, rugăciunea, își pierd orice sens efectiv. Chiar dacă am considera teist pe Shaftesbury, caracterul antireligios al concepției sale morale n-ar rămâne mai puțin în picioare, religia fiind cu totul altceva ca teodiceea. Admițând prin absurd posibilitatea considerării lui Shaftesbury ca filosof religios, cum vor uniți, religia lui naturală, lipsită de revelatie, este cu totul altceva și decât religia creștină, și decât orice altă religie constituită. Optimismul său radical, credința că lumea e bună în sine nu lasă nici un loc pentru păcat. Consecvent, nu există pentru el problemă a mântuirii. Perfecționismul său immanent exclude orice întregire a lumii prin har și orice sfințire a acesteia.

În sfârșit, Shaftesbury este un adversar hotărât al pedepselor și al răsplăților din viața de apoi, pe care le socotește nevrednice de perfecția lui Dumnezeu și de demnitatea moralei<sup>XV</sup>, care nu poate admite altă răsplată decât fapta de interesată. Anticipând argumentul viitor al marxismului, Shaftesbury spune că asemenea închipuiri copilărești nu sunt făcute pentru a moraliza, ci numai pentru a întâi supunerea celor slabi de minte voinței stăpânitorilor. Sub acest raport, religia ar trebui pusă alături de călău și de spânzurătoare<sup>XVI</sup>.

Când vom cerceta în chip amănunțit natura moralității la Shaftesbury, vom vedea că filosofia lui prezintă încă un aspect care-i pune în evidență caracterul esențial nerezligios. Shaftesbury tinde să întemeieze morala nu numai independent de orice normă transcendentă, dar independent de orice lege, numai pe spontanitatea sufletului omenesc. Omul și sentimentul său devin astfel singurele măsuri ale purității, iar moralitatea devine independentă de orice normă concretă. E just că Shaftesbury se lovește, la un moment dat, de faptul dedublării conștiinței agentului faptuitor

XII Numeroase texte din *Inquiry* atestă această grije. Ceea ce totuși n-a scutit pe Shaftesbury de acest fel de acuzații, în special de la Berkeley, cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 286 și nota 78 de la p. 619.

XIII *Moralists*, p. III, s. 1, p. 224, cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 284, și nota 74 de la p. 619.

XIV *Ibidem*.

XV *Inquiry*, *loc. cit.*, I, III, 13; II, 45, cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 284, și notele 71 și 72 de la p. 618.

XVI *Misc. Refl.* vol. III, cap. 2, p. 122 și *Moralists*, part. II, sect. 3, p. 177 și urm., cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 285 și nota 73, p. 618.

XVII *Misc. Refl.* vol. III, cap. 2, p. 122 și *Moralists*, part. II, sect. 3, p. 177 și urm., cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 285 și nota 73, p. 618.

în înfaptuirea morală, de scindarea lui în „cel care face” și „cel care e judecat”<sup>XVII</sup>. Accusată dualitate nu-l pune însă pe gânduri asupra originii paradoxului alterității închise în fiecare ființă morală, ci îi deschide numai, descriptiv și morfologic, drumul spre concepția „spectatorului imparțial” al lui A. Smith.

Shaftesbury trebuie deci considerat ca un autonomist „à outrance”. Cu el, procesul de autonomizare a eticii, început cu aristotelismul latin, trebuie socotit ajuns la punctul culminant. Din acest punct de vedere, poziția sa nu va fi fără influență asupra filosofiei lui Kant. Dacă izvorul moralității și relațiile ei cu natura vor fi cu totul altele la acesta, și dacă chiar teodiceea unuia se va deosebi radical de a celuilalt, totuși trei lucruri sunt la ei identice: cel dintâi este strămutarea definitivă a criteriului moralității în sufletul omenesc, încercarea de a face din ea judecătorul suprem al binelui și răului. Al doilea e încercuirea religiei „în limitele moralității”, adică a rânduirii vieții pământești. În sfârșit, a treia e corolarul său firesc, „punerea ideii de Dumnezeu la remorca filosofiei morale”<sup>XVIII</sup>.

4. Am văzut că pentru Shaftesbury nu există alt izvor al moralității decât natura.

Cum își reprezintă însă Shaftesbury acest izvor?

Mai întâi o observație: dacă pentru Shaftesbury izvorul moralității e natura, formal, natura nu se identifică cu moralitatea, ci domeniul ei este mai restrâns decât al acesteia.

Shaftesbury deosebește într-adevăr între *bine* și *bunătate*, pe de o parte, *virtute*, *merit* și *moralitate*, pe de alta. Cele dintâi sunt predicate potrivite pentru acțiunile spontane ale întregii naturi, cele din urmă nu se potrivesc însă decât faptelor omenești conștiente și voluntare, adică în care intervine o alegere liberă a minții între diferitele pornici<sup>XIX</sup>.

Dacă însă moralitatea e formal deosebită de natură, ea nu este, prin conținutul ei, în afară de natură. Dimpotrivă, precum vom vedea, ea are numai izvoare firești, pe de o parte: *aplecarea naturală a omului către semeni*, pe de alta: *justa proporționare a pornirilor omenești*<sup>XX</sup>.

Dificultățile iscate de coexistența acestor două izvoare ale moralității sunt numeroase la Shaftesbury și vor fi expuse la timp. Dacă însă încercăm să pătrundem dincolo de deosebirea lor, ajungem la concluzia că amândouă aceste rădăcini n-au

XVII „Când înțelepții antici vorbeau de un demon, geniu sau înger, căruia îi suntem încredințați din clipa nașterii, ei nu se gândeau la altceva decât să declare în chip enigmatic (în parabolă) că fiecare din noi are în sine un pacient (pe cineva care pățește), că suntem în realitate propriul nostru subiect de acțiune, când, în virtutea unei retrageri în sine, putem descoperi o anume duplicitate a sufletului, și ne împărțim în două părți... „Advice to an Author, sect. 2, cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.* p. 618, nota 64.

XVIII Nae Ionescu, *Filosofia religiei*, 1924 (curs inedit).

XIX [James] Martineau, *op. cit.*, p. 494.

XX [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 273.



alt rost decât să stabilească în sufletul omenească armonia dintre tendințele care urmăresc binele pății și cele care tind către binele general, armonie care în natură se împlinește de la sine și care în om poate fi tulburată de libertate. Moralitatea ne va apare astfel, la urma urmelor, la Shaftesbury ca *triumful naturii în domeniul libertății*.

Să strângem mai de aproape fiecare din aceste afirmații.

Prima constatare: etica lui Shaftesbury nu se întemeiază pe ideea de obligație, ci pe ideea de bine<sup>XXI</sup>. Este deci o etică materială.

Ideea de bine se întemeiază pe ideea de scop și finalitatea pe ideea de fire a lucrurilor. Formal, *binele are deci un înțeles funcțional, definit în raport cu scopurile firești ale ființei*<sup>XXII</sup>. E bine tot ce aduce împlinirea scopurilor unei ființe, tot ce satisface exigențele naturii acesteia. Conformitatea lucrurilor cu firea lor, atingerea scopurilor lor e identică cu posesiunea binelui, cu fericirea.

Cercetarea relațiilor dintre bine și natură duce pe Shaftesbury la o nouă constatare: în natură, lucrurile există într-o anumită ordine. Toate ființele sunt în strânsă interdependență. Fiecare aparține unei spețe și fiecare speță ocupă un loc anumit în ierarhia ființelor<sup>XXIII</sup>. Binele fiecărui lucru fiind în funcție de finalitatea lui<sup>XXIV</sup>, și aceasta fiind în funcțiune de esență, ierarhia bunurilor va reproduce ierarhia finală a esențelor.

Funcționalitatea binelui implică însă relativitatea oricărui bine particular. Căci orice bine particular poate fi un bine iluzoriu, fiind însoțit de un rău mai însemnat<sup>XXV</sup>. Invers, un rău parțial poate fi un bine mai general. Rezultă că nu există decât un singur bine absolut, binele întregii existențe.

Considerarea ideii de bine natural îl duce deci pe Shaftesbury la constatarea existenței unei ordini universale, rânduite *în vederea binelui suprem*, în care fiecare lucru își află locul. Conformitatea fiecărui lucru cu rostul acesta providențial face ca totul să fie bine în natură. Ideea fundamentală a lui Shaftesbury este deci *ideea identității ordinii firești cu ordinea morală*, realizată prin ordonarea acțiunii ființelor particulare, după scopurile lor, în vederea binelui general. În lucrurile din natură există deci un principiu ordonator, care le constrânge cu necesitate internă să tindă, *cu sau fără voie*, la binele totului<sup>XXVI</sup>. Binele este sâmburele întregii naturi. Cu cât mai mult o pătrunzi, cu atât lucrul devine mai limpede și mai evident<sup>XXVII</sup>. Ideea aceasta a ordinii firești se leagă la Shaftesbury de ideea divinității. Providența aceasta este ordinea firească. Etica lui Shaftesbury este deci un eudemonism naturalist și optimist, întemeiat pe finalitate, asemănător aristotelismului:

XXI [James] Martineau, *op. cit.*, p. 493.

XXII *Ibidem*.

XXIII *Ibidem*.

XXIV *Ibidem*.

XXV *Ibidem*.

XXVI [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 280.

XXVII *Ibidem*.

Dacă tot ce trebuie unei ființe pentru a-și împlini scopul firească e un bine, bunătatea unei ființe e însușirea ei de a servi la împlinirea ființei altora, capacitatea de a împlini un scop, o funcție<sup>XXVIII</sup>.

Rezultă că bunătatea nu e un adaos al ființei, cum pretind religiile, ci un atribut al ei.

Pe temeiul acestor două noțiuni, etica lui Shaftesbury apare, în fundamentul ei metafizic, o etică a realizării de sine a fiecărei ființe<sup>XXIX</sup>, înfăptuită prin dăruirea de sine altora, în vederea binelui oștesc.

Am spus însă că ideile de bine și de bun sunt rezervate de Shaftesbury, cel puțin principal, pentru clarificarea acțiunilor spontane ale naturii.

Să cercetăm însă cum se răsfânge această concepție asupra faptelor reflectate.

5. Concepția lui Shaftesbury despre moralitate se poate înfățișa pe scurt în chipul următor: dacă binele există în natură independent de conștiință, moralitatea nu există decât pentru o ființă reflexivă<sup>XXX</sup>.

Numim o ființă de preț sau virtuoasă numai în cazul în care poate ajunge la speculație, sau știință, despre ceea ce este moralicește bun sau rău, admirabil sau blamabil, drept sau strâmb.

Și mai departe:

„Dacă o ființă e generoasă, blândă, răbdătoare și compătimitoare, dacă nu poate cugeța la ceea ce face ea însăși, sau vede pe alții făcând, așa ca să-și dea seama de ce e vrednic (de cuviință) sau cinstit (cumsecade) și să facă din această constatare un obiect al afecției sale, nu are caracterul virtuos, căci numai în acest fel, și nu în altul, are sensul binelui și răului”<sup>XXXI</sup>.

Punctul de plecare al gândirii lui Shaftesbury asupra moralității este deci constatarea că, în orice act moral, alături de pornirea afectivă, elementară, de aplecare la firească a omului spre un anumit scop, există o operație deosebită de adeziune sau de repulsie, un consimțământ sau o reprobare intimă față de pornirea respectivă. Această judecată de valoare e deosebită de pornirea elementară, care nu este actul judecării, ci obiectul judecat<sup>XXXII</sup>. Morală, în sens shaftesburyan, nu e deci înclinarea individului spre binele general, ci conștiința în care triumfă o asemenea înclinare, asupra simțămintelor potrivnice, cu ajutorul simțului moral.

XXVIII [James] Martineau, *op. cit.*, p. 494.

XXIX *Ibidem*, p. 493

XXX [James] Martineau, *op. cit.*, p. 495, și [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 275..

XXXI *Inquiry*, I, II, 3 cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 616, nota 55.

XXXII „Pentru o ființă în stare să constituie noțiuni generale despre lucruri, nu sunt obiecte de înclinare numai lucrurile exterioare, ci și faptele și pornirile sufletești...”

Astfel, prin mijlocirea facultății de reflexie, apare un afect de un fel nou, față de înseși afectele resimțite, care devin astfel obiectele unei noi plăceri sau neplăceri”.

*Inquiry*, trad. germană, p. 16.



Acest fel de a înțelege moralitatea, nu ca ceva exterior conștiinței omenești, nu ca o conformare a faptei cu o lege impusă din afară, ci ca o potrivire a ei cu sentimentul lăuntric, e prima trăsătură caracteristică a conceptului de moralitate la Shaftesbury. Ea se opune hotărât părerii filosofilor care afirmau că moralitatea are un caracter impus omului de modă, sau de societate, în special păreri lui Hobbes, și dă eticeii un caracter socratic. În loc ca omul moral să apară ca un păzitor de rânduieli, el va apare mai ales ca o ființă preocupată de împăcarea cu sine.

Strâns legată de caracterul intim al moralității stă a doua însușire a ei: caracterul nemijlocit de reacție directă. Împotriva lui Hobbes și a lui Locke, care tăgăduiesc caracterul originar al sentimentului de valorificare, afirmând că acesta ar fi rezultatul chibzuit al experienței, Shaftesbury va argumenta, arătând că norma de conduită nu izvorăște din reflecția asupra consecințelor vătmătoare ale faptelor omenești.<sup>XXXIII</sup>, ci dintr-o evidență interioară, care atrage asentimentul imediat al ființei faptuitoare, să zicem dintr-o „înclinație” de un fel nou a acestei ființe. În acest sens, Shaftesbury va demonstra, împotriva lui Hobbes, că sentimente de felul rușinii nu pot izvoră în nici un caz din teama de consecințe.<sup>XXXIV</sup> La fel, ideea unei „stări naturale” originare, de „luptă a tuturor împotriva tuturor”, din care omul n-ar fi ieșit decât reflectând asupra mizeriei sale, apare de negândit.<sup>XXXV</sup> lui Shaftesbury,

înclinarea omului către semeni fiind conaturală acestuia.

Deși interior și nemijlocit, asentimentul lăuntric, care înclină spre sentimentele generoase, nu e arbitrar. Tot împotriva lui Hobbes, care afirmase că bine și rău, drept și nedrept, nu sunt decât nume<sup>XXXVI</sup> pentru ceea ce îngăduie sau nu norma

XXXIII Friederich Jodl, *op. cit.*, p. 278.

Evidența interioară a binelui și răului nu este, la S., o evidență sui generis, ci rezultatul introspecției de care S. nu se poate îndoii. Certitudinea indiscutabilă pe care S. o acordă evidenței interioare vădește legătura poziției sale gnoseologice cu aceea a lui Descartes și a fenomenologilor de astăzi. Spre deosebire de cel dintâi, care, pentru a înlătura orice posibilitate de îndoială, recurge la ipoteza suplimentară a veracității divine, S. exclude, ca și cei din urmă, însăși posibilitatea îndoiei de cele descoperite prin introspecție.

„... De-am împinge oricât de departe scepticismul — zice el — și de ne-am îndoii, dacă putem, de totul dimprejur, de ceea ce se întâmplă cu noi nu ne putem îndoii. Simțirile și afecțiile ne sunt bine cunoscute. Ele sunt sigure, fie ce ar fi lucrurile spre care se îndreaptă. Pentru demonstrația noastră e fără interes cum se comportă lucrurile din afară, dacă sunt realități sau iluzii, dacă suntem trezi sau visăm. Căci visele rele sunt tot atât de tulburătoare, pe când un vis frumos (de n-ar fi viața altceva) trece ușor și ferecit. În aceeași vis al vieții, doveziile noastre au aceeași tărie, socoteliile și presupunerile noastre au același preț și obligația la virtute rămâne aceeași, oricum am privi lucrurile”.

*Inquiry*, trad. germană, p. 114.

XXXIV *Ibid.*, p. 277-278 și nota 58, p. 617, cuprinzând numeroase referințe; *Advice*, II 3 (I, 237), *Essay on the Freedom of Will*, II, 2 și III, 4 (I, 62 și 84), *Moralists*, III, 2 (II, 270), *Inquiry*, I, II, 3 (II, 24).

XXXV [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 278.

XXXVI „Bine și rău nu sunt decât nume care desemnează poftele și aversiunile noastre, deosebite după firea, obiceiurile și învățăturile oamenilor și oamenii diverși nu se deosebesc numai în judecata lor despre înțelesul a ceea ce e plăcut și neplăcut..., dar și a ce e confortabil și dezagratibil în judecării în faptele vieții zilnice.” Hobbes, *Leviathan*, cap. XV *in fine*, cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 602, nota 14.

pozitivă<sup>XXXVII</sup> izvorâtă din voiața arbitrară a stăpânitorului<sup>XXXVIII</sup>, Shaftesbury afirmă, cum am văzut, că deosebirea dintre bine și rău se întemeiază pe natura lucrurilor. La fel și sentimentul interior al binelui și al răului nu face decât să integreze pe individul conștient unei rânduieli obiective, coordonând scopurile firii lui cu acelea ale naturii mai vaste a speciei din care face parte.

„Pentru ca un individ să merite numele de bun sau virtuos, trebuie ca toate înclinările și afecțiile lui, tot felul său de a gândi și de a simți să fie potrivit binelui speciei sale, sau sistemului, în care e cuprins ca parte”<sup>XXXIX</sup>.

Chiar dacă am tăgăduit binelui o existență externă, el subzistă ca existență subiectivă, și aplecarea spre el nu se poate înlătura decât pervertind sufletul omenească<sup>XL</sup>.

Afirmația că sentimentul interior la fapta bună nu este întâmplător și arbitrar, ci corespunde unei rânduieli firești, ce pare că se impune conștiinței individului ca ceva deosebit de el, fără ca totuși să i se impună din afară, e de natură să surprindă, dacă ne gândim că toată încercarea lui Shaftesbury urmărește întemeierea moralității pe o spontanitate subiectivă, independentă de orice constrângere. Totuși, ideea că, cu toate rădăcinile ei naturale, moralitatea implică o oarecare constrângere, ispitește gândirea lui Shaftesbury. De ea e legată și altă afirmație și mai surprinzătoare a acestuia, și anume că perfecțiunea morală e o chestiune de meșșug, o creație artistică<sup>XLI</sup>.

XXXVII „N-am et si naturae lex prohibet furtum, adulterium etc., si tamen lex civilis iubet invadere aliquid, non est illum furtum, adulterium etc.” Hobbes, *De cive*, XIV, 10, cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 272 și nota 47, p. 602, nota 20.

XXXVIII „Regulae quibus definiuntur bonum et malum, licitum et illicitum a habente potestatem summam prescribendae sunt”. Hobbes, *Leviathan*, VI, cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.* p. 602, nota 19.

XXXIX *Inquiry*, II, I, 1 (II, 51), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 272 și nota 47, p. 616.

XL „Același lucru se întâmplă cu obiectele morale și spirituale ca și cu corpurile obișnuite sau cu lucrurile ce cad îndeobște sub simțuri. De îndată ce mișcări, forme și raporturi de ale acestora sunt puse în fața ochilor noștri, rezultă în chip necesar frumusețe sau urfățenie, după chipul deosebit în care se potrivesc, se ordonează și se juxtapun părțile lor individuale. La fel, e de găsit în purtare și în fapte, atunci când se înfățișează intelectului, o deosebire revelatoare, care corespunde regularității sau neregularității obiectelor”.

Și mai departe:

„Precum formele sau chipurile, culorile și tonurile lucrurilor sensibile plutesc în permanență, chiar și în somn, înaintea ochilor și lucrează simțurilor noastre, tot astfel stau în suflet, în orice timp, și nu mai puțin active, formele și chipurile obiectelor morale și intelectuale.

Față de aceste impresii și imagini înconjurătoare despre modurile de comportare, pe care sufletul și le constituie în chip necesar și le poartă peste tot cu sine, inima nu poate rămâne neutră ci ia partea uneia sau alteia. Oricât ar fi (sufletul, n. tr.) de fals și de stricat, găsește deosebirea de frumusețe și har dintre o inimă și alta, dintre o îndreptare a înclinărilor, o comportare, un simțământ și altele...”

*Inquiry*, trad. germană, p. 16 și 17.

XLI [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 280-281.



Cum se poate împăca afirmația spontaneității conștiinței lămurite cu această constrângere, în constituția conștiinței morale?

Moralitatea nu se poate impune din afară conștiinței, întrucât nu există în afara ei. Dacă ea are totuși o consistență proprie, care se impune asentimentului și nu atârână de arbitrarul acestuia, cu toate că în alt sens e constituită de el, aceasta se datorește legăturilor sale cu binele absolut și cu ordinea naturei. Cum am spus, ea nu e decât răsfrângerea în conștiință a unei rânduiri firești, care, subordonând bunătața ființelor ierarhiei esențelor, integrează fapta individuală ce tinde spre binele propriu binei universal.<sup>XLII</sup>

Accastă răsfrângere nu e însă o lege deosebită de legea individului, ci chiar legea acestuia, întrucât el nu e decât o parte a unei lumi mai vaste, binele fiind inclus în acela al totului din care face parte. Voină binele general, individul nu vrea decât propriul său bine, numai că acela e adevăratul său bine absolut, ci nu binele iluzoriu născut de aplicarea spre ale sale.<sup>XLIII</sup>

Conținutul viciii sufletești e constituit din lupta pornirilor omenesci pentru a pune stăpânire pe fapță. Ele tind spre fericirea altora, a individului, sau spre rău.<sup>XLIV</sup>. Ierarhia firească a lucrurilor vrea ca sentimentele care tind spre un mai mare bine să triumfe asupra celor rele, sau asupra celor ce tind spre un bine inferior. În fapt însă, se petrece în sufletul omenesc o năuceală, care-l face să-și prefere pe nedrept binele propriu.<sup>XLV</sup>. Tot zbuiciumul din sufletul omenesc izvorăște din descumpănirea acestor afecte. Triumful moralității nu înseamnă, după Shaftesbury, decât împăcarea omului cu sine și cu lumea, prin alungarea pornirilor rele din suflet și supunerea sentimentelor egoiste de către cele generoase.

Acesta fiind conținutul conștiinței morale, meritul nu va fi, la Shaftesbury, decât caracterul unei conștiințe în care simțul moral alungă prin luptă pornirile rele și supune tot prin luptă egoismul altruismului.<sup>XLVII</sup>. Virtutea va fi, dimpotrivă, starea unei conștiințe în care înclinațiile altruiste biruiesc în chip firesc pentru că sentimentul moral a devenit înclinație spre bine.<sup>XLVIII</sup> și subordonarea omului către scopul său firesc se face fără zbuicium.<sup>XLIX</sup>.

Considerațiile lui Shaftesbury asupra stării conștiinței omenesci în cursul acestei lupte deschid moralității o nouă perspectivă. Aceasta a fericirii omenesci.

<sup>XLII</sup> *Inquiry*, II, 1, 1 (II, 51), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 272 și nota 47 de la p. 616.

<sup>XLIII</sup> [James] Martineau, *op. cit.*, p. 499.

<sup>XLIV</sup> *Inquiry*, II, 1, 1 (II, 57), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 273 și nota 50 de la p. 616.

<sup>XLV</sup> [James] Martineau, *loc. cit.*

<sup>XLVI</sup> *Inquiry*, II, 1, 3 (II, 57), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 274 și nota 54 de la p. 616.

<sup>XLVII</sup> [James] Martineau, *op. cit.*, p. 495.

<sup>XLVIII</sup> „Virtutea consistă în înclinarea proporțională a fapturii raționale spre obiectele morale”, definește Shaftesbury, cf. [James] Martineau, *op. cit.*, p. 495.

<sup>XLIX</sup> [James] Martineau zice: „acordul perfect al intensității sentimentelor cu valoarea lor”.

*Ibidem*.

Fericirea fiind starea în bine și plăcerea, simțirea acestei stări, integrarea armonică a finalităților aduce, o dată cu desăvârșirea, și fericirea în sufletul omenesc<sup>L</sup>.

Înzăd către binele general, individul își realizează deci propria lui desăvârșire. Revenim, astfel, la aceeași idee de autorealizare a părții prin integrarea ei în finalitatea lumii întregi, care formează, în același timp, substratul naturei și substratul moralității, realizând puncta de trecere dintre una și cealaltă.

6. Am văzut că pentru Shaftesbury moralitatea are două rădăcini: 1) una e înclinarea firească spre binele semenilor; 2) alta e sentimentul intern de aprobare sau reprobare a pornirilor, care țin cumpană între ele.

Deși bune prin natura lor, înclinațiile sociale nu ajung să constituie singure moralitatea, cât timp pornirile omului nu se reflectă în conștiință, cucerind aprobarea sau reprobarea forului său interior<sup>L1</sup>.

Purtarea rezultată din înclinarea firească a omului spre semenii poate fi bună. Morală, merituosă sau virtuosă nu e decât purtarea rezultând din sentimentul de aprobare sau dezaprobare a conștiinței care însoțește pornirea elementară și judecă valoarea ei<sup>LII</sup>.

Ce este însă această funcție internă care triază înclinațiile sufletului, supunându-le judecării sale, aprobând pe unele, reprobând pe altele, și prin care omul își realizează echilibrul interior?

Shaftesbury nu lămurește nicăieri lucrurile pe deplin.

Uneori vorbește de această funcție ca de un simț special, de o aprehensiune imediată a binei și răului, „simțul moral”, așa cum va vorbi, mai târziu, Hutcheson<sup>LIII</sup>.

Alteori, pare că o confundă cu alte funcții sufletești.

Texte numeroase vorbesc de ea ca de „gustul estetic”, de *simțul proporțiilor*, care descoperă urâtăenia și frumusețea faptelor omenesci. De unde și așezarea lui Shaftesbury printre eticienii estetizanți, de către unii<sup>LIV</sup>.

<sup>L</sup> „Virtutea..., această însușire originală, așa de binefăcătoare oricărei societăți și omenirii, este de asemenea morocul și prosperitatea fiecărei ființe individuale, în special, și numai prin ea poate fi omul fericit; fără ea trebuie să fie nenorocit.”

Astfel virtutea e binele fireci și viciul răului firecărui.”

*Inquiry*, trad. germană, p. 115. Vezi, de asemenea: *Moralists*, II, 4 (II, 190), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 281-282 și nota 65 de la p. 618.

<sup>L1</sup> [James] Martineau, *op. cit.*, p. 494, [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 275.

<sup>LII</sup> *Inquiry*, I, II, 3, cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, nota 55, p. 616.

<sup>LIII</sup> [James] Martineau, *op. cit.*, p. 497.

<sup>LIV</sup> Sufletul „simte blândetea și asprimea, plăcutul și neplăcutul înclinațiilor. El găsește urâtul și frumosul, armonia și disonanța, tot atât de adevărate aci, ca și în ritmurile muzicale sau în formele și înfățișările exterioare ale obiectelor sensibile și nu-și poate reține admirația și închinarea, dezgustul și reprobarea pentru aceste obiecte mai mult decât pentru celelalte”.

*Inquiry*, trad. germană, p. 17. Vezi, în același sens: *Misc. Refl.* (III, 183) și *Moralists* (II, 422), cf. [James] Martineau, *op. cit.*, p. 497 și 498.



Alte texte vorbesc însă de rațiunea care dă subiectului activ noțiunea binelui și a răului<sup>LV</sup>, în opoziție cu închipuirea.

Înțelesul atâtor texte deosebite e greu de strâns la un loc. S-ar putea spune cel mult că e vorba de o *facultate generală de discernământ al valorilor*<sup>LV1</sup>; logice, etice și estetice, în unitatea lor, fără deosebită adâncire a raporturilor reciproce dintre aceste valori specifice<sup>LVII</sup>, intermediară între „dreapta judecată” a lui Cumberland și „simțul moral” al lui Hutcheson<sup>11</sup>.

Acest concept se deosebește de *dreapta judecată* (*recta ratio* a lui Cumberland, cu care are totuși mare analogie funcțională, prin aceea că, spre deosebire de dreapta judecată, simțul moral nu alege tendințele după conformitatea lor cu o normă exterioară subiectului moral<sup>LVIII</sup>. Norma lui e natura subiectului însuși.

E însă acest act un act de discernământ intelectual, o hotărâre arbitrară a voinței, sau tot o aplecare afectivă? Și aici, Shaftesbury șovăie, numindu-l cu vădită stângăcie „simțământul reflexiv”<sup>LIX</sup>, voină parcă să-nsemne prin acest nume caracterul său dublu de sentiment și de judecată.

Este acest act măcar un act înăscut sau dobândit? De la Locke, Shaftesbury a învățat să se teamă de primul cuvânt. Va prefera deci să-i zică „conatural” firii omanești<sup>LX</sup>. Am zice, fără șovăială, că e un sentiment „a priori”, dacă Shaftesbury n-ar adăuga în alt loc că e vorba de „*tactul*” format prin educație și cultură socială<sup>LXI</sup> la fel cu „gustul” estetic. Nu e deci vorba de un „simț”, în sensul propriu al cuvântului, cum va deveni la Hutcheson.

Exegeții lui Shaftesbury observă cu drept cuvânt că psihologia sa, a actului moral nu e foarte limpede<sup>LXII</sup>. Abia urmașii săi, hedoniștii scoțieni și utilitariștii sau aprioriștii materialişti, vor încerca să o descurce. Dar tocmai prin nelămuririle ei, psihologia „sentimentului reflexiv” interesează istoria filosofiei, căci ele au făcut posibilă trecerea de la intelectualismul moral la etica afectivă.

Recapitulăm deci elementele concepției lui Shaftesbury asupra simțului moral:

1. Aplecările sufletești elementare sunt deosebite de sentimentul de aprobare sau reprobare lăuntrică ce le însoțește, ținând cumpăna între ele;
2. Acest sentiment e în

LV Valoarea și virtutea „atărnă de cunoașterea a ceea ce e drept și nedrept și de o întrebuintare a rațiunii care ajunge să asigure o dreaptă potrivire a înclinărilor”.

*Inquiry*, trad. germană, p. 20. Vezi, în același sens: *Advice*, p. III, sect. 2 (I, 218 și 228), *ibidem*, p. I, s. 2 (I, 127), *Misc. Refl.*, III, cap. 2 (III, 128), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 276 și nota 56 de la p. 617. La *Inquiry* (II, 53) trimite și [James] Martineau, *op. cit.*, p. 497.

LVI *Moralists* (II, 414-415), cf. [James] Martineau, *op. cit.*, p. 497.

LVII [James] Martineau, *op. cit.*, p. 498.

LVIII Friedrich Jodl, *op. cit.*, p. 274-275 și 376.

LIX Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, 2 vol., în 8°, Paris (Alcan), 1924,

vol. I, p. 415.

<sup>[X]</sup> *Letter to a Stud., Scrișoarea a 8-a*, cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 617, nota 60.

LXI James Martineau, *op. cit.*, p. 498.

LXII [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 275.

același timp înclinăție lăuntrică și judecată; 3. E un sentiment general de valorificare (logică, etică și estetică), conatural conștiinței omenеști, dar educabil.

7. Simțul moral se exercită asupra pornirilor sufletului omenesc. După scopul lor, aceste porniri sunt de trei feluri: 1) înclinări către semenii și către binele obșteesc; 2) înclinări egoiste, spre căutarea de ale sale; 3) aplecări spre rău.

Pe cele dintâi Shaftesbury le consideră totdeauna bune și le numește firești<sup>LXIII</sup>. Pe cele din urmă le consideră rele și le numește nefirești. Clasificarea de mai sus nu lămurește însă natura și valoarea sentimentelor egoiste. Sunt ele rele sau bune? Sunt ele firești sau nefirești? Problema e de cel mai mare interes, pentru că de ea atărnă înțelegerea exactă a poziției lui Shaftesbury față de concepția lui Hobbes, pentru care numai sentimentele egoiste erau înclinări firești.

Examinarea primei și a celei de a treia categorii de înclinări confirmă cele știute despre identitatea dintre ce e natural și ce e bine la Shaftesbury. În cazul acestor înclinări, deosebirea binelui de rău se suprapune întocmai peste deosebirea dintre firese și nefirese. Dacă însă examinăm înclinățiile egoiste, lucrurile se complică. Textele lui Shaftesbury nu sunt clare și nici interpreții lor, de acord.

În ce privește bunățatea înclinărilor omenеști, unii interpreți, socotind că pentru Shaftesbury aplecarea către alții, fără asentimentul *măsurat* al conștiinței, nu conferă acestora „moralitatea”, extind nevoia acestei „măsurii” și pentru a aprecia „bunățatea” înclinărilor și afirmă că nici o afecțiune nu e bună prin ea însăși, ci numai proporționată altora. Sentimentele altruiste n-ar fi prin urmare nici ele bune în chip absolut, ci numai cu măsură<sup>LXIV</sup>. Cu atât mai mult, sentimentele egoiste.

Cât privește caracterul firese al sentimentelor, Shaftesbury recunoaște într-adevăr, uneori, că sentimentele egoiste sunt tot atât de firești și tot atât de necesare economiei organizației omenеști ca și cele altruiste. Ceea ce și face pe unii comentatori să afirme că Shaftesbury consideră sentimentele egoiste ca sentimente bune și firești<sup>LXV</sup>. Totuși, în clasificarea pornirilor, Shaftesbury nu consideră firești decât înclinările sociale, ceea ce face pe alți comentatori să-i reproșeze inconsecvența de a nu le fi considerat firești<sup>LXVI</sup>. Mai mult decât atât, împingând ideea la limită, acești comentatori nu șovăie să afirme că Shaftesbury ar fi trebuit să cuprindă și sentimentele vătămătoare în rândul înclinărilor firești<sup>LXVII</sup>.

Pentru a da un răspuns lămurit nedumeririi de mai sus, să cercetăm de unde provine dezechilibrul tendințelor în sufletul omenesc și cum rezolvă judecata lăuntrică sentimentul reflexiv, diferitele cazuri ce rezultă din acest dezechilibru.

LXIII *Inquiry*, II, I, 1 (II, 57) cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 273 și nota 50 de la p. 616 [James] Martineau, *op. cit.*, p. 501.

LXIV [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 264, [James] Martineau, *op. cit.*, p. 501.

LXV [James] Martineau, *ibidem*.

LXVI [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 273 și nota 51 de la p. 616.

LXVII [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 273-274.



Moralitatea constând, pentru Shaftesbury, în alungarea din suflet a sentimentelor vădămătoare, nefirești și din potrivirea sentimentelor egoiste cu cele sociale, firești<sup>LXVIII</sup>, dezechilibrul poate proveni: 1) din slăbiciunea sentimentelor firești; 2) din tăria celor egoiste sau 3) din prezența celor nefirești<sup>LXIX</sup>.

În ce privește pornirile altruiste, dezechilibrul nu poate proveni din partea lor decât prin lipsa lor sau prin slăbiciunea care le face insuficiente să încline acțiunea în sensul lor. Niciodată dezechilibrul nu poate proveni din natura lor, deci nici din excesul lor atunci când reușesc să se impună conștiinței până la abnegație. Jodl se înșală deci când afirmă că excesul înclinărilor sociale ar putea tulbura echilibrul sufletesc și că ele au nevoie de „măsură” spre a fi bune. Sentimentul moral n-ar putea refuza adeziunea lui la o înclinare care ar împinge pe individ să se sacrifice pentru scopurile obștei. Pentru că, prin natura lui, binele general este supraordonat celui individual, pe care-l cuprinde în sine.

Pornirile nefirești, dimpotrivă, sunt rele prin firea lor. Simpla lor prezență în cugetul omenesc tulbură echilibrul sufletesc. De ce produc aceste înclinări tulburare în sufletul omenesc și de ce simțul moral refuză să-și dea asentimentul actelor inspirate de aceste tendințe? Pentru că, prin ele, faptarea omenescă e deviată de la scopul ei firesc, care este binele. Binele nefiind decât conformitatea finalității ființei individuale cu a întregii existențe și sentimentul moral permițând deosebirea imediată a binelui de rău, e firesc ca cugetul omenesc să-și refuze asentimentul unei acțiuni rele, nefolositoare nimănui.

Cât despre pornirile egoiste, ele tulbură echilibrul sufletesc numai dacă sunt prea puternice. De ce e dezechilibrul când tendințele sociale sunt slabe și cele egoiste sunt tari și de ce simțul moral refuză să-și dea în acest caz asentimentul faptelor izvorâte din căutarea de sine împotriva binelui obștei? Pentru că, în acest caz, pornirile care tind spre binele general nu au putere să se impună aceluia ce tind către binele individual, ci sunt subordonate acestora. Cum însă binele particular e, prin natura lui, subordonat celui general, ca partea față de tot, precumpănirea înclinărilor egoiste produce o neorânduială a finalităților, ordinea scopurilor acțiunii fiind deosebită de ordinea ierarhiei existențelor corespunzătoare. Făptura preocupată de căutare a ceea ce nu e decât un bine particular dă preferință unui act mai puțin necesar, față de altul mai necesar, în loc să tindă spre binele general, care-l include și pe acesta, și face aparentul bine propriu, cu riscul de a face rău altora. Și prin asta își face, în adevăr, un rău.

Caracterul esențial al pornirii egoiste, din care izvorăsc cele mai multe neorânduiri în sufletul omenesc, e tocmai această orbire a omului. Ele nălucesc omului iluzia că, cedându-le, își poate realiza fericirea individuală, pe când în realitate, punând-o în contradicție cu binele general și pretinzând s-o realizeze chiar

împotriva acestuia, faptele lui dobândesc un caracter monstruos, prin care își prepară singure ruina<sup>LXX</sup>.

Din acest punct de vedere, se poate spune, cu drept cuvânt, că pornirile nu sunt în echilibru decât atunci când scopurile către care tind sunt în raporturile firești de ierarhie ale existențelor cărora sunt necesare.

Din cele de mai sus rezultă că, în justă interpretare, sentimentele egoiste nu sunt pentru Shaftesbury nici bune, nici rele în mod absolut; ci devin bune sau rele numai în raport cu ființele al căror bine îl urmăresc. Binele întregii existențe fiind singurul bine absolut, sentimentele egoiste sunt bune, atunci când căutarea de ele se potrivește cu voirea binelui obștei; ele sunt rele, atunci când aceeași căutare de sine se împotrivesc acestuia.

Dacă bunătața unui lucru vine din conformitatea lui cu natura, din cele de mai sus rezultă că pornirile egoiste nu sunt, prin natura lor, nici firești, nici nefirești; ci devin firești, sau nefirești, după cum finalitatea lor e sau nu armonizată cu aceea a întregii existențe, adică cu binele tuturor.

Pornirile egoiste sunt firești și trezesc asentimentul launtric numai atunci când căutarea de sine se potrivește cu binele general, adică atunci când ea nu e decât un mijloc de a înfăptui fericirea altora.

Ele sunt rele și nefirești, adică potrivnice rânduielilor naturii, atunci când binele unuia singur se caută în detrimentul altora și mai ales al binelui general.

Shaftesbury are prin umare dreptate să le numească uneori bune, altele rele, uneori firești, altele nefirești. Bunătatea și naturalitatea lor nu sunt însă niciodată absolute, ci todeauna în relație cu finalitatea afectelor ce tind spre binele general.

Martineau se înșală deci când pune pe același plan tendințele sociale și cele egoiste la Shaftesbury, socotindu-le deopotrivă de firești și susceptibile a fi bune sau rele.

Dacă aplecările egoiste ar fi, la Shaftesbury, aplecări firești, cum pretinde Martineau că sunt, și Jodl, că ar trebui să fie, ele ar trebui să fie întotdeauna bune, pentru că, după el, tot ce e firesc e bun. Cum însă nu e acesta cazul, admiterea lor printre sentimentele firești ar compromite identitatea binelui cu natura lui.

La fel ar fi, dacă aplecările sociale ar putea fi bune sau rele, după împrejurări, cum crede Jodl, ci nu invariabil bune, cum sunt în realitate după Shaftesbury, căci, în acest caz, ar trebui să admitem răutatea unui lucru firesc.

Chestiuinea poate fi pusă lui Jodl sub forma următoarei dileme:

Dacă sentimentele egoiste sunt todeauna firești; sau binele și natura sunt identice, și atunci binele nu mai e tot una cu aplecarea socială spre binele general —

LXX „Înțelepciunea care poartă și stăpânește firea a potrivit astfel lucrurile, încât binele personal și interesele fiecărei ființe individuale să corespundă tendinței spre binele general. Se operează (o ființă, n. tr.) a face aceasta? Ea făptuiește direct împotriva ei înseși și încetează de a-și urmări propria fericire și bunăstare. Prin aceasta, (ființa, n. tr.) se dușmănește singură și nu poate făptui bine și cu folos pentru sine decât atunci când are un fața ochilor binele societății sau al totului din care face parte.”

*Inquiry*, trad. germană, p. 115. Vezi și [James] Martineau, *op. cit.*, p. 503.



ceea ce e contradictoriu; sau binele rămâne totuna cu aplecarea socială, spre binele general, dar atunci *binele* și *natura* nu mai sunt identice.

O asemenea înțelegere compromite deci concepția optimistă esențială a lui Shaftesbury, după care binele se identifică cu naturalul și socialul cu binele general.

Mai just vede lucrurile Jodl, când afirmă, după Harms LXXI, că această concepție implică o înțelegere a naturii cu totul deosebită de aceea a lui Spinoza sau Hobbes. Dar atunci ne întrebăm: ce temei mai are obiecția lui Jodl, față de Shaftesbury, din punct de vedere al unei critici interne a concepției acestuia?

Eroarea celor mai mulți interpreți ai lui Shaftesbury, asupra acestui punct, vine din faptul că privesc armonizarea tendințelor la Shaftesbury în perspectivă a interpretărilor hedoniste și utilitariste mai noi, ca o proporționare cantitativă a intensității afectelor, atunci când ea trebuie privită aristotelic, ca o acordare calitativă, sau ca o ierarhizare a lor, în ordinea generalității finalităților lor, altfel zis: ca o subordonare a aplecărilor egoiste față de cele sociale.

Numai această subordonare dă sentimentelor egoiste un caracter firesc, care smulge aprobarea sentimentului moral, pe când, dimpotrivă, imboldul lor împotriva tendințelor altruiste atrage reproșarea lor ca sentimente monstruoase.

Toată problema moralei ar consta deci în reintroducerea omului în ordinea firească a lucrurilor tulburată de libertate; prin înălțurarea sentimentelor nefirești și prin înfrânarea sentimentelor egoiste care iluzionează pe om asupra adevărului său bine.

Aplecarea omului către binele semenilor n-ar fi astfel decât aspectul psihologic subiectiv al tendinței naturale generale, care subordonează binele pății față de binele întregului.

Iar moralitatea n-ar fi, cum am spus, decât realizarea binelui în lumea libertății.

8. Analiza de mai sus lămurește înțelegerea exactă a caracterului bun sau rău, firesc sau nefiresc, al pornirilor egoiste, după Shaftesbury.

Concepția sa lasă însă deschise alte două întrebări, cărora Shaftesbury nu le răspunde. Cea dintâi este problema răului. Cum poate omul, ființă firească, să simtă aplecări nefirești? Cum se poate ca, în firea presupusă nealterată, să sălășuiască germenele stricăciunii? Întrebarea s-ar putea pune și altfel. Cum se poate ca existența să tindă spre altceva decât să persevereze în existență? Cum poate ea dori un bun, fără ca prin aceasta să nu i se recunoască o deficiență organică, o lipsă esențială, din care tocmai izvorăște nu numai moralitatea, ci orice puțință de valorificare a ei ca bun? Sau poate ființa se dorește pe sine; dar atunci ar rămâne de explicat ce miraj transformă toată problema morală într-o goană iluzorie după stăpânirea a ceea ce ai deja? Shaftesbury nu vede această problemă.

A doua e problema libertății. Dacă firea împinge orice lucru, de la sine, spre binele general, cum poate tinde o ființă firească spre binele său propriu, împotriva acestuia? Altfel zis, cum e posibil celălalt miraj, orbirea egoistă, deșuburarea acțiunii

LXXI [Friedrich] Harms, *Formen der Ethik*, 1878, cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 617, nota 59.

omenești din rânduiala naturală, după care orice ființă tinde în chip necesar spre binele său adevărat? Să fie ceva stricat în natura omului? Să fie legat de ceva din afară de natură? Oarecare reflecție ar îngădui poate răbdarea acestei probleme asupra celei precedente LXXII. Shaftesbury nu răspunde însă nici la această întrebare.

Din cele ce s-au spus mai sus, se vede că muchia de care se poticnește gândirea lui Shaftesbury e înălțurarea dintre planul naturii și planul libertății.

De aci izvorăsc toate dificultățile interne ale filosofiei lui, care-l silesc succesiv:

1. Să substituie conceptului naturii reale, înțelegă ca existență de fapt, ideea unei existențe necesare, care însă nu există în fapt, ci e numai o exigență — anihilând prin aceasta, fără să-și dea seama, toate pretențiile etice sale, de a se întemeia pe natură, în sensul existenței de fapt;

2. Să lase apoi nelămurită întrebarea dacă consimțământul interior este o înclinație, un instinct, sau o însușire dobândită prin cultură și prin educație;

3. Să lase nelămurită, în sfârșit, întrebarea dacă moralitatea este starea firească, un fapt înmăscut al firii omenești, sau un produs artificial, un act de voință prin care omul își înșeamă un loc deosebit de al restului naturii<sup>12</sup>.

După cum vor aluneca pe planul naturii sau pe planul libertății, urmașii lui Shaftesbury vor accepta unul sau altul din aceste caractere și-i vor reproșa, sau nu, felul de înțelegere a naturii.

Judecat în lumina intențiilor lui proprii, adică a voinței de a constitui un sistem de etică independent de orice transcendență, ne putem întreba dacă soluția lui, care nu constă în fond decât în dotarea naturii cu atribuțiile divinității, pentru a-i putea atribui originea unei facultăți paradoxale, este într-adevăr realizată?

Piatra de poticnire a sistemului, ceea ce rămâne neexplicat lui Shaftesbury, și creează dificultăți la toate articulațiile gândirii sale, este *faptul libertății*, care introduce prin definiție în natură răul, sub dubla formă a neorânduitei afectelor egoiste și a prezenței aplecărilor spre rău. Cele dintâi constituie, în natură, o a doua natură (moralitatea), deosebită de cea dintâi, 1) prin faptul că ea face parte dintr-o lume în care poate fi dezarmonic, care dincolo nu este și 2) prin faptul că trebuie forțată spre a deveni „firească” în primul sens al cuvântului, deși este deja firească, după definiția lui Shaftesbury.

Prezența în sufletul omenesc a pornirilor nefirești este un fapt și mai grav, a cărei origine rămâne la Shaftesbury cu totul inexplicabilă, într-o natură care nu cunoaște răul.

Pentru a scăpa de contradicțiile pe care sagacitatea lui Mandeville nu va șovăi să le exploateze împotriva lui Shaftesbury — cu o ironie cu atât mai cruntă, cu cât va mânui arma de predicție a arsenalului shafesburyan —, nu există decât o singură cale de ieșire onorabilă: *revizuirea ideii de natură*, prin separarea existenței de fapt,

LXXII Shaftesbury consideră într-adevăr înclinația spre rău tot ca o lipsă de măsură. [James] Martineau, *op. cit.*, p. 503. Ceea ce solidartizează obiecția privitoare la existența răului cu cea privitoare la libertate.



de existența ideală, și prin distincția categorică a domeniului naturii de acela al libertății, pe care va încerca să le realizeze Kant.

Cât privește psihologia concretă a actului moral, filosofia lui Shaftesbury păstrează un caracter dualist. Cele două rădăcini ale moralității: sentimentele sociale și consimțământul interior sunt acte deosebite. Cele dintâi sunt înclinări firești; al doilea, un act sufletește sui generis, nu prea bine lămurit de Shaftesbury.

Că, metafizicește, pentru Shaftesbury „sentimentul reflexiv“ nu face decât să exercite, în lumea morală, rolul pe care-l exercită în natură tendința firească a ființelor particulare de a-și subordona activitatea binelui general, tendință pe care o manifestă și sentimentele sociale — nu încape îndoială. Că totuși, psihologicește, celor două funcțiuni nu sunt identice, o dovedește însăși existența celei dintâi, menită să asigure, cu ajutorul constrângerii interioare, triumful celor din urmă, acolo unde acestea nu pot birui singure.

În această măsură, deosebirea e oare reală, sau nu e decât o părere nălucită de libertate, adică de conștiința posibilității de a făptui în dezacord cu sentimentul interior? Altfel zis, în ce măsură trecerea din domeniul înclinației firești în acela al judecății conștiente schimbă natura „sentimentului reflexiv“? Nici acest lucru nu e bine lămurit la Shaftesbury.

Din cauza acestei nelămuriri asupra naturii concrete a elementului central al filosofiei sale, opoziția dintre cele două rădăcini sufletești pe care se întemeiază moralitatea la Shaftesbury se va accentua la urmașii acestuia, dând naștere la două tipuri de etică, cu totul deosebite.

De o parte, sentimentalistii scoțieni, ca Smith, urmați mai târziu de Schopenhauer, vor accentua importanța sentimentului, făcând să depindă moralitatea direct de înclinația către semenii. Cel dintâi va prefăce simțământul moral în *simpatie*; iar *judecata de valoare* va deveni privirea „spectatorului imparțial“, care judecă gradul de generalitate al acestei simpatii. Al doilea va reduce moralitatea la simțământul de compătimire, în care individul, rupt de întreg și pus ca existență separată, își neagă cu totul voința de a trăi distinct. De cealaltă parte, utilitariștii Price<sup>13</sup>, Butler<sup>14</sup> și după ei Bentham<sup>15</sup> și Mill<sup>16</sup>, cu toată posteritatea lor, vor concentra preocupările lor exclusiv asupra *planului judecății de valorificare* și, neglijând natura motivelor, nu se vor ocupa decât de raportul lor în procesul deliberării, pregătind astfel teoriile echilibrului tendințelor lăuntrice, de la forma bugetului moral al lui Bentham, până la aceea a utilității marginale a lui Bawerk, Jevons<sup>17</sup> și Pareto<sup>18</sup>.

Între unii și alții, Hutcheson va căuta să țină cumpănă, definind, pe de o parte, simțul moral ca pe o funcțiune cu totul deosebită și adâncind, pe de alta, conceptul de armonie dintre aplecarea spre binele propriu și cea spre binele general.

Astfel, gândul lui Shaftesbury va domina cea mai desăvârșită întruchipare a eticei englezești și își va ramifica influențele în toate direcțiile filosofiei morale, până în zilele noastre.

## ETICA LUI KANT

### POZIȚIA MEA PERSONALĂ FAȚĂ DE SEMINAR

Profesorul — care îndrumă toate lucrările acestui curs și ale institutelor anexe — a socotit necesar anul acesta un seminar despre Kant.

Și, însărcinându-mă să-l fac, m-am găsit nevoit să precipit o răfuială pentru care mă pregăteam de mult, dar pe care aș fi voit s-o amân, nesimțindu-mă încă îndeajuns pregătit pentru ea.

Vă mai sunt dator o explicație în legătură cu poziția mea față de obiectul acestui seminar.

Pentru că, în definitiv, tot ce facem în viața noastră nu are preț decât în măsura în care ne punem noi înșine în joc, sunt dator să vă previn de la început:

Nu sunt kantian și, dacă mă ocup de Kant, nu o fac din aplecare lăuntrică, ci din obligație profesională.

Mă socotesc printre neorealiști, alerg după un intuiționism moral pe care nu-l aflu decât cu greu, mă interesează mai mult ce este, decât ce și cum izbutesc să știu ce știu.

Nu cred că gândirea kantiană e sortită să redevie la „modă“, cu toate că spiritul românesc oscilează capricios, în salturi, și că unele semne de mimetism ne readuc înaintea mirosul oricărui parfum democratic, propice reluării speculațiilor kantiene.

Nu sunt nici un democrat și nici nu sunt obișnuit să-mi schimb orientarea după vânt, ca sfârlezele.

M-am născut într-o epocă ce se închina libertății și care a călcat-o în picioare. De ce v-aș ascunde că nu mai cred în ea? Dar iarăși, de ce v-aș ascunde că, în fundul sufletului, amintirea ei a rămas ca o făgăduială neîmplinită, și de neîmplinit în lumea de aici.

Dacă aș fi putut face ceea ce voiam eu să fac, aș fi ales ca texte de comentat în acest an câteva texte de înțelepciune morală și politică românească ori populară: *Sfaturile lui Neagoe Basarab*... ori înțelepciunea morală și politică a *Alixândriei* — pe care aș fi voit să le compar cu *Il Cortegiano* al lui Baldassar Castiglione, ori cu *Omul de curte* al lui Baltasar Gracian, sau cu *Testamentul politic* al lui Richelieu — texte în care trăiește, prin filoane diferite, o aceeași vână filosofică europeană, răsfântă în chinurile altui suflet național.



Socoteam comentariul acestor texte util și din punctul de vedere al oportunității. Suntem într-un moment în care, mai presus de toate, se cere să vedem clar. Și, în tulburarea lucrurilor din afară, singură înlocuirea la ale noastre ne poate aduce înmăiere.

Textul lui Kant nu e pentru mine decât un text străin, care — cu toată atracția pe care o exercită la noi — nu poate fi socotit al nostru.

Necusă traducerilor lui este cel puțin o indicație.

Nu vă pot făgădui deci să vă scoț la liman în acest an, cu textul cu care mi-am propus să încep rătăcirile kantiene.

Tot ce pot să fac este să vă invit să mă însoțiți în lupta în care ne înburcăm noi înșine, pentru o aventură în care nu știm unde vom ajunge!

Ce vă rog este numai să plecați cu adevărat, să părăsiți lămurul vostru propriu și să vă lăsați duși ca de mână, de text. Dar să nu adormiți nici o clipă. Cu ochii pe călăuză, să-l întrebați despre tot ce vi s-o părea că nu e destul de lămurit.

Dacă vă spun toate acestea, este pentru a vă lămurii la ce gen de colaborare vă invit.

Nu e vorba să disecăm un text mort, ci să ne rătăcim cu el.

Textele clasice de filosofie au într-adevăr acest privilegiu — nedorit — de a servi drept prilej de rătăcire cu ideile umna sau altuia, cât de nechemat față de ele. Dar dacă textele filosofice n-ar servi la asta, nu vedem la ce ar servi.

## OBIECTIVELE SEMINARULUI

Sarcina noastră va fi întrecută în acest Seminar.

1. Vom încerca, în primul rând, să înfățișăm, în miezul ei și în mediul ei problematic, persoana și învățătura lui Kant;

2. Vom înfățișa apoi instrumentele cu ajutorul cărora vom putea pătrunde mai departe, împreună, în cercetarea gândirii lui Kant;

3. Vom ocoli și comenta apoi împreună, în acest an, cea dintr-ai din operele în care Kant desfășoară sistematic ideile sale despre morală: *Fundamentul metafizicii moravurilor*, care aparută către Paștile anului 1786, în al 62-lea an al vieții dascălului și în al 5-lea an de la începutul noii vieți pe care o constituie pentru el apariția *Criticii rațiunii pure*.

Și dacă ne va mai rămâne vreme, vom încerca să începem un soi de index al filosofiei morale kantiene, în genul aceluia făcut de Gilson cu privire la *Discursul [asupra] metodei* al lui Descartes.

În legătură cu un text introductiv, ca acela pe care ne propunem să-l comentăm împreună în seminar, vom aduna — pe cât vom putea — textele corespunzătoare din

întreaga operă de filosofie morală kantiană, așa încât, pe de o parte, să urmărim, în texte, evoluția gândirii lui, unde este;

iar pe de altă, să creștem — prin colaborarea noastră —, dacă vom izbuti, un instrument de lucru care să poată folosi și celor ce vor voi mai târziu să se îndelețnicească cu cunoașterea gândirii kantiene.

## INFLUENȚELE SUFERITE DE GÂNDIREA LUI KANT

### Pietismul

Ana Reghina Renier (Mama)

și

pastorul Schulz.

Cultul religiei interioare a inimii

sprijinită pe datorie,

opusă dogmatismului

și ritualismului.

Pentru *Spencer* și *Wolff*,

ca precursori ai curentului de idei care a dus la contaminarea

pietismului cu

raționalismul leibnizian,

vezi:

Delbos V., *La Philosophie pratique de Kant*, p. 2-33.

Cultura clasică

(Nu s-a insistat îndeajuns asupra ei, decât formal: *Canitius*)

Doouă elemente:

1. *Stoicismul*: a) Conștiința lumii guvernată rațional, supusă legii irefrangibile a rațiunii. Opoziția natură — voioță.

b) Diviziunile generale ale filosofiei: canonică (logică), fizică și etică.

2. *Epicureismul*: (Cicero?): a) Prototipul eticii eudemoniste (înclinarea la plăceri).

b) Atoicismul și doctrina înclinării. Libertatea interioară a sufletului și supunerea

la legea naturii prin abstragere.

## LEGEA, NATURA, RAȚIUNEA, DIVINUL ȘI LIBERTATEA LA STOICI

Kant și stoicismul.

Asamblări: Lupta voinței raționale contra pasiunilor.



Diferențe: La stoice „pasiunile sunt contrare rațiunii și naturii”<sup>2</sup> (Diogenes] Laertios], VII, 110).

La Kant, dimpotrivă, voința rațională iese din *natură* (e nomenclat). Formalismul moral — profecat numai de Ariston din Chios, care rupe aci cu tradiția stoică, așezând virtutea și viciul în afara actelor prin care se împlinesc.

Viața după rațiune e, pentru toți ceilalți stoice, viața după natură.

Dar principiul ei e alegerea voinței libere, nu instinctul.

Pasiunea nu e un apetit natural, ci „o mișcare a sufletului contrară naturii”.

ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις

(alogos kai parà phy sin psychés kinesis)<sup>3</sup> (Diogenes] Laertios], VII, 110).

„A versa a recta ratione, contra naturam animi commatio” (Cicero, Tusculanae, IV, 6). „E un act de rațiune degradată, o judecată falsă.”

Legea morală e dreapta rațiune naturală, „dreapta rațiune prescriind ce trebuie să faci și oprind ce nu trebuie să faci”.

„Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibet quae contraria” (Hrysip, în Cicero, De legibus, I, VI).

„Ducum volenteur fata, volenteur trahunt” (Senleca], Tag[editile]).

„Cunoașterea ordinii divine în lume înclină voința să se supună.”

Ordinea lumii e necesară: faptele naturii și ale istoriei constituiesc un lanț de nedesfiacut, cărora destinul le-a făurit inelele și pe care întâmplarea nu le poate rupe.

Dar Dumnezeu nu ne silește cu forța; ci cu rațiunea. Domnia providenței este a dreptății. Nu i te opui.

„Deo parere, libertas est”<sup>5</sup> (Seneca, De vita beata).

„— Nu e nimic căruia să-i fii stăpân?

— Nu știu.

— Poți fi silit să aprobi ce e fals?

— Nu.

— Cineva te poate sili să vrei ce nu vrei?

— Poate: amenințându-mă cu moartea, ori cu închisoarea, mă silește să vreau.

— Dar dac-ai disprețui moartea și închisoarea, te-ai mai îngrijora de aceste amenințări?

— Nu.

— Să disprețuiești moartea e în puterea ta?

— Da.

— Voința ta e liberată” (Epictet, Convorbiri, IV, I, 68).

Totuși, la unii apare deci libertatea sufletească ca o liberare.

#### Doctrina libertății la Epicur

„E mai bine să crezi fabulele despre zei, decât să fii robii fatalității fizicienilor. Căci fabula ne lasă nădejdea înduplecării zeilor cînstîndu-i, dar nu se poate îndupleca nevoia.”<sup>6</sup>

κατὰ τὴν τῆς φύσεως

(aparafecton tèn anankèn) (Epicur: după Diogene Laertiu, X, 134).

„principium quoddam quod fuit foedera numpat.

Ex infinito ne causam causam sequatur?”

(Lucretiu, De rerum natura, II, 254-255.)

„Cum să aflăm un principiu în stare să rupă lanțurile soartei și care să împiedice cauza să urmeze cauzei, la nesfârșit?

„Spre a scăpa de determinism, Epicur închipuie în atomi o putere spontană de a se mișca ei înșiși — analoagă aceleia a cărei realitate o încercăm (simțim) prin experiența despre noi înșine.”<sup>8</sup>

ὅπως τὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ ἀπολῆται?

(hopos to eph’ apolétai) (Plut[arch], De Solert[ibus] anim[is], 7.)

„Că sufletul însuși n-are în sine o necesitate lăuntrică, în toate faptele de împlinit, și că, învins, el nu e silit să pătimească totul și să rămâie pasiv — iată ce împiedică denepătrunsa declinare a principiilor tuturor lucrurilor, cărora nu li se poate determina, prin calcul, nici locul, nici timpul.”<sup>10</sup> (Lucretiu], De rer[um] nat[ura], II, 290, ș. u.)

Id facit exiguum clinamen principiorum

Nec regione loci certa nec tempore certo.

(Ibidem, II, 292-293)

„Din voință și din spirit purede, mai întâi, mișcarea: de acolo este răspândită în tot trupul și în mădulare. 11” (Lucretiu], De rer[um] nat[ura], II, 284).

Libera per terras unde haec animantibus existat,

Unde est haec, inquam, fatiis avolsa potestas

Per quam progredimur, quo ducit quemque voluntas?<sup>12</sup>

Declinamus item motus nec tempore certo

Nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?

(Lucretiu], De rer[um] nat[ura], II, 256-260.

Noi declinăm și noi mișcările noastre,

fără să se poată determina dinainte

nici timpul, nici locul din spațiu,

dar cum ne-a dus acolo chiar spiritul nostru.<sup>13</sup>

„De o parte, necesitatea e iresponsabilă; de alta, întâmplarea e nestatornică; dar libertatea e fără stăpân, și dojana, ca și potrivnica ei, o însoțește firesc.”<sup>14</sup> (Epicur: [după] Diogenes] Laertios], X, 133.)

„Epicur susține, cu Aristotel, că din două propoziții contradictorii privitoare la un eveniment viitor, nici una, nici alta, luate în parte, nu este în chip necesar adevărată.”

Știința matematizantă

Newton prin



Martin Knutzen.

Cunoștința exactă despre lume, obținută prin:  
experiență (intuiție calitativă a existenței)  
și prin

matematizarea ei (raționalizare cantitativă a regularității acesteia).

**Raționalismul leibnizian — wolffian**  
din *Monadologie*

1. Ideea dinamică de forță, susceptibilă de raționalizare, explicând legătura  
matematicii cu experiența (mișcarea și materia).

2. Optimismul moral: lucrurile sunt bune, privite în ansamblul lumii.

**Sentimentalismul estetic și moral**

german: Baumgarten.

Englezesc: Shaftesbury,

Hutcheson,

Hume.

Francez: Jean-Jacques Rousseau.

Doctrina gustului estetic,

a simțului reflexiv moral

și a

conștiinței morale libere și raționale a voinței omenești.

**Scepticismul empirist**

Hume

(Locke).

Caracterul empiric, obișnuiețnic al preînșelor idei ale rațiunii: substanța și  
cauza.

(Caracterul sintetic al ideii de substanță).

(Contra) *Instițționismului spiritualist al lui Swedenborg*.

Pretenția spiritului de a intuit ființe suprasensibile e falsă.

Creațiile imaginației, coerente, luate drept realitate.

În metafizică, cugetarea face la fel: creează iluzia transcendentă.

*A doua influență leibniziană:*

Cea din *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* a lui Leibniz.

Reacția contra intelectului pasiv („Nisi ipse intellectus”).

Caracterul legislator al cugetării. Necesitatea ideilor rațiunii.

## PLANUL PE CARE STĂ CERCETAREA VIETII ȘI OPEREI KANTIENE: AVENTURA INTERIOARĂ

„Vita Cartesii res est simplicissima”<sup>15</sup>, scrie unul din primii biografi ai filoso-  
fului francez.

Același lucru poate fi spus, cu mai multă îndreptățire, despre viața lui Immanuel

Kant.

În alara ridicării sale treptate în ierarhia universitară:

abilitare ca docent în 1755, cu o disertație leibniziano-wolffiană, în gustul  
vremii: *Noua lămurire a primelor principii ale constituției metafizice*,

tribulațiile pentru obținerea unei catedre de logică și metafizică, ce i se refuză  
15 ani în favoarea unui rival (Beck), pentru a i se oferi apoi trei catedre deodată;

profesorat, inaugurat în 1770, cu altă disertație liberă, *Despre forma și*  
*principiile lumii sensibile și inteligibile*, care înseamnă punctul de ajungere al  
reflecțiilor sale anterioare și începutul unei orientări noi a gândului său.

O scrisoare de dedicație a unei opere către un ministru liberal (Zedlitz) al unui  
rege mare, protector al culturii;

o pensie de la același rege al Prusiei, anunțată printr-o scrisoare a aceluiași  
ministru;

o muștrare scrisă de la un alt ministru reacționar (Wöllner) al altui rege,  
umător, îngust și autoritar, cuprinzând interdicția de a mai scrie despre unele materii  
delicate,

la care Kant se va supune, exterior — cu o grabă care va dezamăgi pe  
admiratorii lui Gailiei ori ai lui Bruno — explicând, nu tocmai ca un erou al gândului,

că cugetarea nu-i poate fi oprită; dar expresia ei, da;

interdicție care va cădea, de altfel, cu moartea regelui care a dat-o și cu

schimbarea ministrului făptaș — care vor permite biografilor să deschidă în viața lui

un capitol: poziția lui Kant față cu reacția prusiană;

bucuria conversațiilor cu prietenii: în societatea aleasă, în care-l va duce

obligatia de a da lecții;

la el, la masă, unde-și adună prietenii, spre a-și confrunta ideile cu ale lor — ori  
la berărie,

ori în scris, cu discipolii entuziaști, Herder, Borowsky, Fichte, care vin pe jos  
la Königsberg ca să-l vadă, dar cu care se mai ceartă și cătorora refuză să le împrumute  
bani,

ori cu adversarii săi de idei, care au simpatie pentru el, ca Hammann, dar care  
se obstinează să nu vrea să priceapă filosofia lui.

Efortul obstinat de a se sustrage oricărei influențe exterioare susceptibile de a-i  
distrage atenția, de a-l emoționa ori de a-i întrerupe șirul gândurilor,  
meggând până la cearta cu un vecin, ai cărui ponii înverziți îi ascund ceasornicul  
turlei bisericii pe care s-a obișnuit să-l privească de la fereastră,



ori până la apostrofarea unui student căruia îi lipsește un nasture la haină, lipsă a cărui vedere îi împiedică șirul gândurilor,

întreruperea plimbării obișnuite, o singură dată, spre a ieși în calea curierului care aducea de la Paris vestea căderii Bastiliei;

uitarea de a se plimba — altă dată —, cufundat în citirea *Contractului social* al lui Rousseau,

concedierea unui servitor bătrân și devotat, pe care nu-l ajutau puterile, cu asigurarea unei pensii;

și stingerea treplată a puterilor trupului și minții către al 80-lea an al existenței, expirând pe buze cu expresia „Es ist gut”, adică „E bine”.

E aproape tot ce se poate aduna ca *întâmplări*, în această viață a unui dascăl singuratic, neînsurat, preocupat aproape numai de regularitatea funcționării stomacului șubred și de gânduri.

În existența aceasta singuratică, dezesperant de monotonă, între servitorul Lampe, prietenul Wassiansky, încadrată în obiceiuri atât de strict respectate, încât îngăduiau vecinilor să-și îndrepte ceasurile după clipa plecării și întoarcerii lui de la plimbare — s-ar părea că nu e loc pentru ceea ce am numit „aventură”.

Și totuși, ceea ce izvorăște pe planul gândului, din această existență, stărnește exaltările și admirațiile care am văzut că urmăresc geniile altor popoare până dincolo de marginile dreptei judecăți.

Ce să fie?

Suntem obișnuiți să vorbim de aventuri ca de niște pățanii pe care omul le suferă, în viața lui exterioară, făptuind.

Și, de aceea, curiozitatea noastră e satisfăcută, când viața unui om se desfășoară în episoade pe care le putem urmări și distinge: un Alexandru, un Caesar, un Napoleon.

Dar ce ar distinge curiozitatea noastră, intinsec, în viața unui Immanuel Kant? Și totuși, dacă ne uităm mai de aproape, vedem că viața omului în singurătate nu e susceptibilă de mai puține întâmplări ca a omului ce trăiește în afară.

Sunt în viața schimnicilor, de pildă, căteodată, exaltări, drame și aventuri care interesează ce e omenesc în noi — tot altă, decât nu mai mult, decât soarta bățăliilor.

Cei care s-au ocupat de mistici — mai cu seamă de starea aceea greu de atins, la care ajungi după ce ai făcut să tacă toate glasurile lăuntrice — știu că starea care urmează tăcerii tuturor glasurilor se aseamănă mai mult cu o bățălie, decât cu o aneantizare!

Fără a ne adânci până aci, în lupta pentru cucetirea noastră înșine, rămânând pe planul mai superficial al mediației conceptuale — putem noi spune oare că nu se petrec evenimente?

Care din noi n-a petrecut nici o noapte fără să poată dormi?

Care n-a simțit atunci, cu o greutate de piatră, tăria unui gând, înfipț fără voie (în sensul că neplăcut și nedorit), ca o așchie în realitatea noastră sufletească,

instituind rezistență hotărâtă împotriva asediului tuturor demersurilor trupesti și sufletești făcute pentru a-l scoate?

Găsind batista Desdemonei în mâinile lui Iago, Othello spune numai o vorbă:

„Cum?”

Și cine n-a reacționat în fața celui dintrăi păr alb, pe care-l descoperi uitându-te în oglindă?

O întâmplare: răsturnarea unei trăsuri hotărâște vocația religioasă a lui Pascal; și tot o întâmplare: un vis hotărâște orientarea filosofică a lui Descartes.

O întrebare pe care o pune Hume aruncă pe Kant într-o criză care ține șase ani și o slabă indicație a lui Locke îl pune pe calca unui răspuns pentru care îi vor trebui doisprezece.

Ce se întâmplă în lupta aceasta a cului omenesc cu *întâmplările* din noi?

Se întâmplă un proces ciudat: contactul cu ceea ce e altceva decât noi, care pătrunde în noi, lumea aceasta care nu suntem noi, lumea din afară, lumea cecalaltă, luptă cu noi, ca să ne altereze substanța, să ne destrame în ea, să ne „fure”.

Acastă vecinie *noastră* și *alta* care este întâmplarea ne surprinde, ne tulbură echilibrul interior, ne schimbă, ne îmbie să ieșim din noi, ne atinge cu aripa deschizătoare de prăpastii a *noutății*.

Împotriva ghimpelui ei, împotriva neliniștii, a deșteptării reacționează eul nostru cu toată capacitatea lui de somn.

De somn obstinat, de refuz aventurilor și întâmplării, de fugă în fața griji și neantului pe care-l aduce în fața noastră această apariție a ființei.

Lupta rațiunii omenesci se așază pe această linie a somnului.

Lupta rațiunii e o luptă pentru eliminarea neliniștii și a aventurii. E lupta pentru a avea dreptul la somn.

În fața rupturii pe care o introduce în noi apariția noutății, a nemaivăzutului, a celuilalt, ca totdeauna și ireductibil altul, omul reacționează dârz, procedând la identificarea, recunoașterea, banalizarea, punerea lucrurilor la locul lor, sub etichetă, așa încât să apară regulat, să nu mai surprindă, să nu mai nedumirească, să nu mai tulbure, să nu mai sperie.

Aruncând asupra celuilalt plasa asemănării, rațiunea omenescă îl dislocă, îl dizolvă, îl asimilează, îl face una cu noi.

Și redobândind liniștea, o clipă tulburată de realitate, omul își reia liniștit visul și somnul.

Nu e numai *dogmatic* acest somn? Sau somnul e totdeauna *dogmatic*?<sup>16</sup>

Ținem firul, deci, al aventurilor lui Kant.

Ajuns acasă, așezat la masa lui de lucru, la lumina slabă a lumânării, în fața foilor mari de hârtie, mintea începe să-și depene nedumerirea.

Stranii sunt pentru noi aceste nedumeriri!



## VIAȚA ȘI OPERA LUI KANT

Acest geograf, care ispițește cauzele cutremurelor, care cercetează temeiurile deosebirilor dintre rasele omenești ori scrie despre vulcanii din lună, ori despre influența ei asupra rotirii pământului — și, din aproape în aproape, concepce acea vastă frească a evoluției lumilor care este istoria naturală a cerului, în care anticipă cu puțin sinteza explicațiilor lui Laplace, cu care și-a legat numele, —

acest geograf nu a ieșit niciodată din Königsberg, mai departe decât până la lanurile câmpenești din vecinătate, la care-i plăcea să meargă în excursie, cu prietenii, ca, mai târziu, lui Eminescu cu Creangă, dar fără a uita vreodată de sine și de îndatorirea de a fi acasă la ceas fix, spre a nu trezi, credincioasei lui slugi Lampe, de îndatorirea de a fi acasă la ceas fix, spre a nu trezi, credincioasei lui slugi Lampe, neliniște — ori pentru a-și prilejui nemulțumiri din partea stomacului subred.

Dacă însă geograful nostru n-a mers la lume și n-a văzut niciodată, cum s-a spus, „un munte adevărat” — lumea venea oarecum la el.

Königsbergul era, în vremea aceea, un loc însemnat de întâlnire a lumii nordico-baltice: capitală intelectuală a Prusiei și loc de refugiu și azil al protestanților persecutați odinioară în catolica Scoție — de unde se pare că s-ar fi tras și spița bărbătească a neamului său, după tatăl său, șelar de meserie, așezat în mahalaua șelarilor, care iscălea încă Cant, cu „C”, ceea ce făcea pe cunoscuți să pronunțe cu T, adică: „Tant”, după rostirea scoțiană (Kant și-a ortografiat primul numele cu Kappa, spre a marca desigur germanizarea lui).

Astfel, lumea a venit la el în chipul acelor subtile influențe biologice, care încrucișează sângele dintre rase: prin împerecherea tatălui lui, șelarul de origine scoțiană, cu mama lui, Anna Reghina Renter, nemțoaică get-beget.

Ori sub forma mai subtilă a influențelor sufletești pietiste, adică a acelei îndrumări esențiale protestante, a religiozității, către mișcarea lăuntrică a sufletului, spre elanul interior, în pofida dogmatismului socotit steril ori a ritului socotit moarte a sufletului.

Pietismul acesta — în care mureau cele din urmă elanuri ale unor exaltări din care se iscase, în secolul al XII-lea, franciscanismul, în al XIV-lea, mistica unui Meister Eckhart, Silesius ori Tauler, în al XVI-lea, pojarul răscolitor al Reformei luterane — aduna asupra sa însuși un suflet care nu mai era în măsură să domine senlul existențial al dogmei, ci care se lăsa copleșit de arhitectura rațională a ei, un suflet al cărui elan spre absolut nu mai era destul de curat și de mare, ca să însufletească gestul ritual, înviindu-i semnificația vecinic nouă. E deci semnul unui suflet obosit, uzat, care se retrage din fața expresiei, pe care înefabilul din el nu-l mai poate cuprinde uzat, care se retrage din fața expresiei, pe care înefabilul din el nu-l mai poate cuprinde și care înconjoară parcimonios, ca mâna care apără lumânarea de Paste de suflarea vântului, pentru a împiedica să se risipească ultima pălpăire a flăcării credinței.

Căci vânturile care suflă asupra Königsbergului, din apus ca și din răsărit, din miazăzi ca și din miazănoapte — vorbesc de vânturile înțelesurilor, pe care le aduc năvalnic, cu ele, ideile și cărțile — suflă aprig.

Kant se naște o dată cu sfârșitul primului sfert al veacului al XVIII-lea (1724), al veacului pe care istoriografia ideilor l-a numit „secolul luminilor”,

Este secolul omului care se socotește liberat de prejudecățile secolelor trecute, de întunericul superstițiilor și al idolilor peșteri<sup>17</sup>,

Reforma spiritelor, inițiată de un Bacon și dusă la execuție de un Descartes, de un Spinoza, de un Leibniz, pare că va aduce triumful rațiunii asupra negurilor, a incoerențelor și a haosului, antrenând cu ea răspândirea ideilor de fraternitate omenească, de bunăvoință a tuturor pentru toate și de progres nesfârșit.

De pe soclul pe care-l așază rațiunea, din demnitatea lui de ființă rațională, omul se instituie legislator al lumii. Rațiunea, scânteie divină, îl transformă însuși în Dumnezeu, făcându-l să monteze și să demonteze lanțul de cauze după care se mișcă ceasornicul îndreptat al naturii, cu care se simte frate consubstanțial.

Dumnezeul credincioșilor, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, e aruncat la marginea lumii, biet bobârnac inițial, care face de se mișcă comedia mare a lumii, după legi mecanice neschimbate.

Iar omul, la cârma lui, devenit el însuși mașină, își recaută demnitatea fie în tendința către un progres nedefinit, fie în aplecarea lui lăuntrică asupra propriei lui conștiințe, în care își descopere eminența, o dată cu oglindirea cerului.

E adevărat că tabloul acestei exaltări raționale cuprinde, prin colțuri, umbre.

Pe urmele setei de concret, a setei de experiență, vechiul nominalism englezesc sapă din umbră edificiul acestui panteon al rațiunii.

Ideile cele mai înrădăcinate ale acestei rațiuni, atât de înrădăcinate încât par decât „deprinderi” de felul idolilor peșterii.

Iar lumea, cu realitatea ei, iluzie solipsistă a subiectului care cunoaște. A fi nu înseamnă decât „a fi perceput...”<sup>18</sup>

Și dacă știința matematizantă triumfă cu Newton, nivelul coborât al spiritualității secolului al XVIII-lea apare vădit din faptul că niciodată, ca în acest secol de „rațiune” și „luminii”, nu a înflorit șarlatanismul și nu au avut mai multă trecere în societate escroci și aventurieri. Un Cagliostro, un Mesmer, un Swedenborg, un Conte de Saint-Germain, un Lav — sunt exemple tot atât de caracteristice pentru ce erau în stare să creadă oamenii aceluia secol, pe cât sunt de caracteristici: un Voltaire, un Helvétius, un Holbach, un Rousseau, un Diderot ori un Chénier<sup>19</sup>, pentru ce erau în stare să gândească.

Să fie o legătură între sărăcia de conținut a gândirii și desfrânarea inimii?

Adevărul este că un alt aventurier al acestui secol: Cavalierul de Seingalt, mai cunoscut sub numele de Casanova, arată, în *Memoriile* lui, surprinderea pe care i-o face, în acest secol de rațiune și lumină, importanța ce se acordă pretinsului său dar de a ghici și facultăților sale taumaturgice.

O ciudățenie caraghioasă mă umplea de bucurie: era ideea de a părea celebru în astrologie, într-un secol în care rațiunea și filosofia disprețuiau cu atâtă dreptate această știință. Mă bucuram, în închipuire, văzându-mă căutat de capetele încononate,



cele mai accesibile ideilor găunoase și superstițioase." (*Memoriile* lui Jacob Casanova de Seingalt, 8 vol, în 16<sup>e</sup>, Paris, Elammarion, vol. IV, p. 312.)

Ce se va petrece cu pictismul moștenit de micul Immanuel Kant de la mama sa și înălțit de austertatea directorului său de școală, pastorul Schulz, în mijlocul acestei vârtej, e ceea ce vom vedea.

Ajunge să vedem, către al 35-lea an al vârstei sale, pe tânărul Kant, care a făcut studii clasice serioase, devenit geograf și încercând să deslușească — în controversa iscată între ideile mecanice ale lui Newton<sup>20</sup> și cele dinamice ale lui Leibniz — „adeverata estimăție a forțelor vii” din corpuri.

## OPERA<sup>21</sup>

### KANT ȘI NEBUNIA LUI EMINESCU

Unul din biografii mai noi ai lui Mihai Eminescu reproduce — în cartea închinată viciei genialului poet — împrejurările însemnate de prietenii acestuia, care, mergând să-l vadă la casa de nebuni, au fost întâmpinați de el cu cuvintele:

„La uită-te cum seamănă Pasteur cu Maiorescu! Și tu semeni cu Kant. Bietul Kant! Mare om! Am învățat la el, la Heidelberg... Te rog să-mi aduci toate volumele lui... Eu semăn cu Schiller și cu Faust, al lui Goethe. Am să mă sinucid... Așa a făcut și Hamlet!... Mare om e Shakespeare! Ce tragedian!... Dar Kant! Unde mai găsești un Kant... A murit la 1885!... Am să vorbesc cu el!... Da, am să mă sinucid și eu ca Hamlet!... Am să-mi prefac viața în nimic și sângele în vin de Drăgășani!... Să mor! Și apoi — cu vinul să mă vindec!... Ce mare om e Kant!” (G. Călinescu, *Viața lui Eminescu*, în 12<sup>e</sup>, București], Culțural Națională], 1932, p. 450—451.)

De-a lungul divagațiilor marii minți care se scufundă, împletită cu tema sinuciderii și a tragediei, și cu tema buciunului mântuitor al viei, alternând între compătimiture și exaltare admirativă, revine ca o obsesie: tema lui Kant! În trei fețe:

— Mai întâi compătumitor: „Bietul Kant!”

— Apoi, curios, interogativ: „Ai cetui pe Kant? Să-mi aduci toate operele lui!”

— Și, la sfârșit, admirativ: „Mare om e Kant!”

Dacă chipul de a se exprima al unui geniu e plin de sens, chiar când mintea lui o ia razna, desigur că ceea ce ne destăinuiește oscilația atitudinilor profunde ale culii eminesciane, în fața filosofului nostru,

trebuie să fie reprezentativ pentru atitudinile pe care lumea obișnuită, lumea fără geniu, le îngână față de el; și în special lumea românească.

Adevărul e că acest Immanuel Kant apasă ca o obsesie, — [nu] numai pentru mediul nostru filosofic românesc; dar pentru întreaga cultură filosofică a lumii moderne.

Ori de câte ori minca omenească se simte ceva mai ascuțită, — ori de câte ori inima se simte ceva mai la larg,

ori de câte ori una se aplică spre cealaltă, să se-asculte și să toarcă acea muzică a conceptelor din care se țese metafizica chiar după cei mai strașnici detractori ai ei, —

o mână aspră ne face semn din negură, spre o placardă pe care scrie:

„Es muß zu Kant zurtückgegangen werden!” Adică: „Înapoi la Kant!”

Nu că zarca lui ar fi numai aceea a aripilor relezate.

Dimpotrivă. Această filosofie a iscat atât avânt, încât n-ar fi poate în afară de orice farmec isplă pe care o răspândește gândirea acestui filosof în câmpul culturii europene.

Să cetim, citând după d-l Petrovici, pentru ca astfel mărturia noastră să nu fie vinovată în vreun fel, ce scrie Léon Daudet despre această vrajă — evocând anii tinereții lui, în timpul cărora a luat prima oară contact cu gândirea filosofului de la Königsberg:

Citat Petrovici, *Viața și opera lui Kant*<sup>22</sup>, p. 9:

„Scritorul Léon Daudet, zice d-l Petrovici în introducerea cărții sale despre *Viața și opera lui Kant*, deși revoltat față de «otrava» pe care a turnat-o filosofia germană în sufletul francez, nu se poate opri să mărturisească impresia extraordinară și vraja profundă pe care a simțit-o la școală, la primul contact cu filosofia lui Kant. Sunt cu atât mai prețioase confesiunile sale, adaugă d-l Petrovici, cu cât șovinismul său actual îl face extrem de pomt contra oricărei influențe germane.”

Vorbind, în scrierea sa *Les Idées en armes* (1933), de efectul celor dintâi inițieri în filosofia kantiană, L. Daudet scrie următoarele:

„Mi-ar fi greu să exprim farmecul profund, atracția dificultății învinse, care o aveau pentru noi aceste exerciții. Îmi părea că lumea exterioară, mutându-se pe planul conștiinței, capătă înăuntrul sufletului nostru o semnificație cu totul nouă, și că aveam să pășim din descoperire în descoperire. Ne exploram umghelele și culele noastre interioare, ca pe o țară necunoscută, înconjurată de peisagii încântătoare. Niciodată în decursul existenței n-am mai regăsit această magie, această îmbătare, această euforie, asemănătoare numai cu beția de opium, atunci când durerea dispare ca o regiună mîniată, târînd după dansa un fășait de mătase”. (Léon Daudet, *Les Idées en armes*, Paris, 1933, p. 143.)

La răspântiile cugetării, periodice, răbufnesc astfel, în cultura europeană, răfuiceli sau întoarceri la Kant.

Am trăit una nu de mult în cultura noastră. Și, ca și la Eminescu, am întâlnit, alternând, una din cele trei atitudini fundamentale ale poetului nostru: compătimiture, admirație sau curiozitate.



Pe oricare din aceste atitudini le-am împărtăși, în fundul gândului nostru propriu, —

e firesc ca la un seminar să nu poți împărtăși decât pe-a doua:

— Ai cețit pe Kant?

Întrebare pe care trebuie să ți-o pui prealabil, dacă vrei să ai drept să-l compătimești ori să-l admiri!

## OBSESIA KANTIANĂ ÎN CULTURA FILOSOFICĂ ROMÂNEASCĂ

Într-o facultate de filosofie în care filosofia antică se studiază pe apucate și cea medievală mai deloc, iar cea bizantină chiar deloc;

într-o facultate în care, pentru a amănunți cunoașterea lui Platon ori a lui Aristotel, trebuie să urmărești seminariile de greacă;

într-o facultate în care un gânditor bizantin ca Psellos<sup>23</sup> este cu totul necunoscut, cu toate că tratatul lui de logică stă la temelia aceluia al lui Petrus Hispanus, care a dominat întreaga gândire scolastică;

și într-o facultate în care despre Corydaleu<sup>24</sup> nu aflăm decât tot din teze de filosofie — cu toate că sub influența lui și-a scris Cantemir cea dintâi *Logică*<sup>25</sup> ieșită dintr-o pană românească, —

există o adevărată obsesie pentru Kant.

Despre Kant mi s-au făcut, pe când eram, ca dumneavoastră, student la facultate, trei cursuri succesive de istoria filosofiei; singurele, de altfel, pe care le-am ascultat aci, din această materie: unul despre filosofia lui în ea însăși, altul despre precursori și altul despre urmașii lui.

Între Descartes și Hegel se concentra la Kant, firește, tot interesul unei istorii a filosofiei, care voia să rămână modernă.

În acest timp, pe Platon trebuia să-l cetim singuri, pregătind examene pe cont propriu, cu dascăli care aveau „capriciul” să nu întrebe „după curs”, ci după: „Ce lecturi filosofice ai făcut în timpul anului?”

Obsesia aceasta a lui Kant în cultura românească nu e nouă.

### *Primele influențe*

Bogdan-Duică („Sămănătorul”, 1904)<sup>26</sup>,

Rădulescu-Pogoneanu („Convorbiri literare”), 1906)<sup>27</sup>,

Petrovici („Revista de filosofie”, 1924)<sup>28</sup>,

Torouțiu (1925)<sup>29</sup>, Amzăr (1935)<sup>30</sup>, Micu (1943)<sup>31</sup>

au încercat să determine natura și adâncimea influențelor kantiene în cultura românească.

Cea dintâi influență kantiană în cultura românească pare să se fi vădit, după Bogdan-Duică, în *Țiganiada* lui Ion Budai-Deleanu, carte stăpânită de duhul laicizant și antisupersticios al *Religiei în marginile rațiunii*.

În filosofie, întâlnim influența kantiană mai întâi în cadrul acelei fermentații spirituale iscate în jurul Colegiului național de la Sfântul Sava, unde Gh. Lazăr (1821) și Eufrosin Poteca (1829) tălmăcesc cei dintâi, ascultătorilor, pe românește, și primul chiar după texte, se pare, al doilea după cursul lui Heineke<sup>32</sup> tradus în grecește de banul Grigorie Brâncoveanu, fiul ideilor lui Kant.

Ei stănesc preocuparea urmașilor lor: Laurian (1847)<sup>33</sup>, Bărnăuțiu (1859)<sup>34</sup> și Cipariu (1861)<sup>35</sup>, traducători ai kantianului filosof Krug, și ale căror concepții proprii înfloresc pe luierul ideilor kantiene, prezentate uneori cu o impresionantă maturitate de expresie.

Influent aci este, mai ales, filosoful moral și politic.

### *A doua influență*

O regăsim apoi, în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, proiectată, de astă dată, mai ales pe planul filosofiei teoretice, sub influența reflexului provocat de chemarea „Înapoi la Kant!”, ce răsunase în universitățile germane,

în conștiința gânditorilor români formați acolo — care fășnea din adânc, ca un lucru mai abscons și mai prețios decât filosofia la modă, dar de suprafață, a lui Arthur Schopenhauer.

Așa o aflăm printre maioreșcieni și, sub influența lui Maiorescu, îndeosebi la Mihai Eminescu, care, cel dintâi, se apleacă asupra textelor *Criticii rațiunii pure* pentru a o tălmăci, și pe care o imagina:

... bătrânul dascăl, cu-a lui haină roasă-n coate,  
Într-un calcul fără capăt tot socoale și socoale<sup>36</sup>

și în al cărui deget mic s-ar părea că stă universul întreg, l-a înrăuni adânc, mergând până la a atribui și dăclilor nemuritori, pe care-i îndrăgea sufletul lui, fiorul marii cosmogonii kantiene, în versurile ștute:

Dar deodată-n punct se mișcă...  
cel întâi și singur. Iată-l...<sup>37</sup>

Dacă cea dintâi traducere a lui Kant în românește pare a fi fost aceea a lui Lazăr, și pare să fi fost făcută oral, de la ea nerămânându-ne nici un text scris, a doua traducere, aflată în manuscris la Academia Română, este aceea a *Criticii rațiunii pure*, din care Mihai Eminescu a tradus: *Estetica transcendentă* și *Analitica conceptelor și a principiilor*, din *Logica transcendentă*, ca și capitolele finale ale *Metodologiei transcendente*, despre care ne-a informat, în 1906, d-l Pogoneanu prin „Convorbiri literare”. Se pare că d-l Perpessicius lucrează la publicarea ei<sup>38</sup>.



## Traduceri

Cu generația domnului Motru studiile kantiene intră pe un făgaș mai concret și mai pozitiv. Se încep traducerile și monografiile privitoare la viața și opera filosofului.

Astăzi: kantienii<sup>39</sup>.

Traducerea operelor lui Kants s-a împlinit, mai ales după războiul trecut, de către pleiada cercetătorilor în ale filosofiei, care au luptat și luptă să dea culturii românești toate instrumentele de care are nevoie.

Și tot în această perioadă apar primele lucrări de sinteză asupra vieții și operei lui Kant, în românește.

Din traduceri publicate există astăzi, datorită d-lui prof. Brăileanu, traduse două din cele trei *Critici*:

1. *Critica rațiunii pure*, la Casa Școalelor;
2. *Critica puterii de judecare*, la Academie, din care tradusese o parte: *Analitica frumosului* și d-l Ghermeca de la Galați;
3. A treia, *Critica rațiunii practice*, a fost tradusă de Amzăr și Vișan, la Casa Școalelor.

*Prolegomena* a fost tradusă de d-l M. Antoniadă, la Cultura Națională.

*Introducerea la metafizica moravurilor* s-a tradus tot de d-l Brăileanu, la Casa Școalelor.

D-l Noica a tradus disertația inaugurală a lui Kant despre *Forma și principiile lumii inteligibile* și

*Prima introducere la Critica judecării* (Fundatiile Regale).

Fragmente din *Religia în limitele rațiunii* au fost publicate în edituri diverse, de A. Sulcină și A. A. Luca.

D-l Buțureanu a tradus *Tratatul de pedagogie*; și, acum, de curând, tot d-l Brăileanu a tradus câteva tratate minore: asupra istoriei universale, lumilor, păcii eterne etc.; ultimul fusese tradus și de Gorun.

Dintre istoricii contemporani români ai filosofiei,

d-l Petrovici ne-a dat, în 1936, o *Viață și opera lui Kant* — refacere a prelegerilor sale din anii 1935/36<sup>40</sup>,

d-l Djuvara ne-a dat o *Viață a lui Kant*<sup>41</sup> și are în preparare un *Comentariu al Criticii rațiunii pure*,

d-l Florian ne-a dat, în *Îndrumarea sa mai veche în filosofie*, pagini asupra lui Kant și volumul al II-lea din *Istoria filosofiei moderne*, publicat de Societatea Română de Filosofie, de asemeni<sup>42</sup>.

## Concepții

O concepție filosofică originală asupra naturii, întemeiată pe principiile filosofiei kantiene, a dezvoltat deci d-l profesor Rădulescu-Motru, în *Elementele sale de metafizică*.<sup>43</sup>

Cu *Încercările de metafizică* ale domnului Motru, făcute, cum ne atrage chiar d-sa atenția, „pe baza filosofiei kantiene”, pășim pe un teren nou.

Acela al filosofiei românești originale, care se desfășoară pe făgașul gândirii kantiene.

Am mai întâlnit acest fenomen în prima fază a influenței kantiene,

dar acolo influența se manifesta mai ales în domeniul moral și politic și ținea de mișcarea generală a ideilor vremii, Kant fiind angrenat în întregul aparat al ideilor veacului.

Aci, însă, influența se manifestă în țesătura adâncă a sistemului ideilor teoretice.

O concepție de filosofie juridică originală, tot pe baze kantiene, a dezvoltat d-l profesor Mircea Djuvara<sup>44</sup>, unul din cei mai distinși kantieni în viață ai culturii românești.

O sociologie, pe baze oarecum neokantiene, a crezut că dezvoltă și D. Gusă, la începuturile dezvoltării doctrinale a filosofiei sale.

O confruntare a kantianismului cu doctrinele politice recente a încercat d-l Brăileanu, în studiul recent publicat asupra lui Kant și noii ordini europene, în fruntea traducerii operelor sale minore despre istorie.

De pedagogia kantiană s-a ocupat d-l Nărlă<sup>45</sup>.

Comentarii kantiene, pe probleme speciale, au făcut:

d-na Alice Voinescu-Steriad<sup>46</sup>, care și-a făcut teza asupra interpretării lui Kant de către filosofi din școala de la Marburg;

și d-l Marin Ștefănescu<sup>47</sup>, asupra dualismului dintre realismul și teismul lui Kant.

O metafizică personalistă idealistă a încercat să fundeze, în ultima vreme, d-l Micu<sup>48</sup>, asistent al acestei facultăți.

O poziție antikantiană a dezvoltat, în cultura românească, d-l Negulescu, din plunc[de] vedere nominalist și empirist, în *Critica apriorismului*.<sup>49</sup>

Critici față de kantianism a dezvoltat și d-l Petrovici, din punctul de vedere al oarecărui neorealism, în discuție cu d-l Brunschvicg, la Congresul de filosofie de la Paris, din 1937.

O altă opoziție categorică față de orientarea antropologică a eticei kantiene a dezvoltat Nae Ionescu, în *Notă asupra rațiunii practice*, publicată în fruntea traducerii *Criticii rațiunii practice* de către Amzăr și Vișan.

Ea a fost criticată de d-l Brucăr, în „Revista de filosofie”, prin 1934/35, căruia mi-am îngăduit să-i răspund.<sup>50</sup>

Două studii remarcabile, după mine cele mai frumoase ce s-au scris în cultura noastră asupra lui Kant, se datoresc d-lui C. Noica, unul despre *Problema lucrului în sine la Kant*, în *Concepție deschise în istoria filosofiei*; altul: *Două introduceri și o trecere spre idealism*, la Fundatiile Regale, în 1943, atingând articulațiile esențiale ale sistemului.

De asemeni, teza d-sale de doctorat: *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*<sup>51</sup> este o istorie a problemei istoriei judecăților sintetice a priori.



## MAX SCHELER (1874-1928)

Max Scheler s-a născut la 22 august 1874. Studiile gimnaziale și le-a făcut la München. S-a înscris la Universitatea din acest oraș, apoi a trecut la Berlin, Heidelberg și Iena, unde a absolvit în 1899, cu Rudolf Eucken. Abilitat aci trei ani mai târziu, se întoarce în 1907 ca privat-docent de filosofie la Universitatea din München. Aci vine el în contact cu Lipps și cu discipolii acestuia din școala fenomenologică, școală care avea să aibă o influență hotărâtoare asupra gândirii sale. În 1910 se transferă la Berlin, unde funcționează până la război. În anii 1917-1918, e trimis de Ministerul Afacerilor Străine al Imperiului german în misiune diplomatică specială, mai întâi în Geneva, apoi la Haga. În 1919 se întoarce din Olanda, fiind chemat să profeseze filosofia și sociologia la universitatea de curând înființată la Colonia. În același timp e numit, împreună cu Leopold von Wiese și Hugo Lindemann, director la Institutul de cercetări sociologice din acest oraș, funcțiuni pe care Scheler le va păstra până la sfârșitul vieții. Moartea îl surprinde în plină activitate, la 19 mai 1928.

Fire bogată, inteligență pătrunzătoare, înzestrată cu o puternică cerință de unificare și sistem; minte clară, pornind întotdeauna de la cuprinderea și decantarea directă a materialului, niciodată de la idei dobândite din a doua mână; sinceritate desăvârșită, unită cu dorința de a simți palpând în gând realitate vie, sensibilitate vibrantă și caldă, adeseori impetuoasă, ce l-a împins de multe ori la răfuieți și schimbări brusce de orientare, filosof vesnic în contact cu viața, preocupat de tot ceea ce lumea-i putea oferi ca prilej de meditare, Max Scheler s-a străduit, întreaga viață, să ție cumpăna între filosofie și omenie, să împace într-însul viața și cugetarea sistematică. Strădanie zadarnică, Scheler plătind-o cu sacrificiul destinului său filosofic; tot atât de zadarnică, ca și a lui Nietzsche, cu care în multe privințe se aseamănă; și totuși strădanie inerență oricărei filosofări adevărate, antinomia nefiind în filosof, ci în exigențele filosofării (Bulgakov). Într-adevăr, prin firea ei, filosofia tinde spre sistem, spre unitate; însă prin firea cugetării omenești ea nu le poate realiza decât abstract, cu sacrificiul conținutului divers și totdeauna nou al experienței. Aspirația statică a inteligenței îndreptată către aceea ce-i vesnic e, de fapt, neconcentrată

contrazisă în filosof de nevoia împropățării conținutului viu al experienței sale întregitoare. Prins între aceste două tendințe, legat prin puternica organizare a gândirii lui, de cea dinlăi și, prin simțirea-i impetuoasă, de cea din urmă, Scheler nu și-a putut găsi în nici un sistem echilibrul care să-i asigure în același timp unitatea înțelegerii și nevoia trăirii din plin.

De aceea gândirea lui Scheler nu poate fi cuprinsă într-un sistem. Ea e mai curând istoria unei devenirii spirituale, a încercărilor unui suflet, menit filosofării, de a se depăși pe sine însuși printr-un șir neîntrerupt de experiențe ale gândului. Mult mai interesantă, deci, decât o încercare de a cuprinde dintr-o dată articulațiile gândirii lui, e încercarea de a examina succesiunea de poziții pe care le-a împărtășit o vreme, dezvăluind motivele mari care l-au pasionat, pe rând, în viață. În această lumină, se lămuresc încercările lui succesive de a-și găsi un echilibru spiritual, însușindu-și principii aparent potrivnice, ca și succesele lui depășiri și răfuieți cu el însuși, ce-î umplu bibliografia și răsună în prefețele mai tuturor operelor sale. De aci critica lui ascuțită împotriva pozitivismului și pragmatismului, de aci predilecția sa pentru reducțiunea eidetică a fenomenologilor, de aci, orientarea lui către catolicism și ura lui față de burghezie; dar, tot de aci, și aplecarea sa către filosofia afectivității, întoarcerea bruscă împotriva formalismului, încercarea de fundare materială a eticei, răfuiala cu socialismul și cea cu catolicismul, și, în sfârșit, poziția lui finală de „sociolog prin resemnare”, în care îl surprinde moartea, tocmai când se pregătea iarăși să treacă „dincolo”, prin *Antropologia* sa metafizică.

Lucrările lui Scheler interesează astfel filosofia pură, în planul său cel mai înalt de preocupări, acele teologice și religioase, cât și psihologia generală și psihopatologia, dar mai ales disciplinele filosofiei practice și sociologia, anume: etica, politica, economia și, îndeosebi, ramura al cărei creator este, în mare măsură, împreună cu Simmel: sociologia culturii.

Nimic din tot ce a pasionat gândirea filosofică din primul sfert al veacului nostru nu i-a rămas străin și, pretutindeni, gândirea lui a pus piatră de hotar, deschizând drumuri, revărsând lumină și silind la revizuire pe unele din cele mai de seamă capete cugetătoare ale Germaniei contemporane.

Cadrul sumar al unui necrolog ne împiedică să întreprindem o cercetare dezvoltată a operei acestui gânditor, cu toate că rolul proeminent pe care l-a jucat în reorientarea filosofică recentă a spiritului german ar îndreptăți aceasta. Ne mulțumim să schițăm aci fizionomia principalilor sale lucrări și să statornicim liniile generale ale orientării și înăuririi lor spirituale, indicând problemele ce pun și direcția către care se îndreaptă dezlegarea lor.

În cartea sa despre *Metoda transcendențială și cea psihologică*, scrisă în 1900, Scheler încearcă pentru întâia oară să-și precizeze în cadrul problematicei noetice a vremii sale, luând atitudine împotriva ambelor direcții care își disputau întâietatea asupra filosofilor germani din vremea aceea: transcendențialismul școlii de la Marburg, pe de o parte, care încerca o reducere a tuturor cunoștințelor la presupuziunile



lor apriorice, necesare și universale, forme ale conștiinței în genere; psihologismul unor: Lipps, Mach etc., pe de altă parte, care încerca o reducere a tuturor lucrurilor la faptele individuale de conștiință, care le exprimă. Între aceste căi își caută Scheler o pozițiune „noologică”, prin împăcarea filosofiei transcendentală a lui Kant, cu psihologia lui transcendentă, „aci insuficient deosebite”, după el „aci aproape opuse și contrazicătoare”.

Cu aceste supoziții autorul întreprinde o cercetare a conceptului de „spirit”, opunând, încă de pe acum, profesionalismul formal al lui Kant, ideea unei „individualități spirituale”, în care spiritul este conceput ca o realitate fenomenală, nu ca o formă a priori. La acest spirit, Scheler nu ajunge ca mai târziu, pornind de la o evidență originară absolută și indubitabilă, ci prin reducerea cauzală a „lunii de lucru” [sic], adică a întregului de opere și lucrări, atribuite spiritului uman.

Critica sa împotriva psihologismului trece drept una din cele mai pătrunzătoare, îndreptate până acum împotriva acestuia, iar împotriva filosofiei transcendente, critica sa poate să se rezume în ideea că formalismul și personalității un conținut prea larg pentru a putea determina cu ajutorul ei toate formele de spirit omenești, posibil, și prea îngust, spre a putea da seama de fiecare din formele acestui spirit, efectiv realizate în istorie.

Scrisă înainte de întâlnirea sa spirituală cu fenomenologia lui Husserl, multe din tezele acestei cărți vor fi revizuite, în sensul că Scheler va admite existența unei evidente originare, de la care va putea purcede autonom filosofia. Dintre-o astfel de evidență, va deduce el, mai târziu, ideea sa de spiritualitate.

Totuși, multe din ideile dezvoltate în această lucrare vor subzista și mai târziu, în plină orientare fenomenologică, uneori întregind-o, altele chiar împotriva ei. Astfel, preocuparea lui de formele vieții spirituale vădește încă (și va vădi mereu) înfățișarea lui Eucken asupra elevului său. Tot astfel, va stărui preocuparea lui privind raporturile dintre existență și valoare. La fel, ideea de «contemplație esențială», care, deși nu se află încă cu numele în această carte, se află totuși formulată în afirmarea simultană a cătorva din tezele ei. Fenomenologia va adănci toate aceste teme, ea nu va putea totuși să schimbe caracterul realist al preocupărilor funciare ale lui Scheler.

Influența acestei fenomenologii a suferit-o Scheler în cercul lui Lipps, după întoarcerea sa la München. Lipps era el însuși un fost psihologist convertit la noua disciplină. Influență hotărâtoare asupra lui Scheler au cercetările de logică ale lui Husserl, și numai în al doilea rând, și mai mult ca problematică „Ideile acestuia asupra fenomenologiei pure”, față de care Scheler va dezvolta principii personale, pe alocuri.

*Ce este însă această fenomenologie?*

Este disciplina care se ocupă cu cercetarea fenomenelor esențiale.

Într-adevăr, în experiență, înțelegă în sens larg, noi putem deosebi două feluri de fenomene: fenomene empirice, individuale și contingente, de care se ocupă

științele de fapte, și fenomene generale, apriorice și ideale („*eidos*”) sau esențe. Cele dintâi sunt reale, însă contingente; cele din urmă sunt necesare, imuabile și indestructibile, dar ideale.

Științele de fapte, care se ocupă de cele dintâi, deși prind aceste lucruri individuale printr-o anume esențialitate generală a lor, nu ajung totuși decât la propozițiuni probabile, nu însă absolut sigure. Fenomenologia, care se ocupă de esențe, ajunge dimpotrivă la propoziții absolut valabile, întrucât ele sunt independente de orice împrejurări de fapt.

Cunoașterea noastră atinge pe cele dintâi prin intuiția empirică; iar pe cele din urmă, prin intuiția pură sau ideală. Operația de purificare a intuiției, prin care o intuiție sensibilă se poate transforma într-una suprasensibilă, se face prin „îndoiata transcendentă” sau fenomenologică și poartă numele de reducere eidetică, sau reducere la esență. Aceasta nu trebuie confundată cu abstracția, care pleacă din empirie și nu poate ieși dintr-însa. Reducția eidetică nu se face prin considerarea aparteninței și izolarea oarecărui calități, ci prin punerea în dubiu provizor, mai corect, prin neglijarea momentană a tuturor judecăților existențiale privitoare la un fenomen. Aceasta ce rămâne este un fenomen absolut, un act al conștiinței pure sau transcendente, adică al conștiinței considerată în esența ei, independent de orice element individual și factual.

Privită astfel, orice cunoaștere este esențialmente obiectivă, în sensul că orice act de conștiință, pe lângă faptul că se pune pe sine ca act de conștiință, intenționează ceva, „se referă la ceva” și, în același timp, precizează sensul în care se referă, adică îl intenționează. De-acți trei caractere ale cunoașterii transcendente: 1. intenționalitatea; 2. obiectivitatea ideală; 3. semnificativitatea.

1. Actul prin care e intenționat obiectul ia numele de „*nösis*” și poate avea diferite înfățișări: percepție, memorie, credință etc.

2. Obiectul intențional se numește „noema”. Aceasta nu e un obiect real, ci un obiect ideal, care are proprietatea să semnifice subiectului un obiect real.

Orice act intențional are un obiect corelat, la care se referă și care, după natura actului de referire, poate fi sigur, probabil, de dori etc.

Acest obiect ideal (noema) se deosebește de obiectul real, empiric, prin aceea că e imuabil și indestructibil. În vreme ce obiectul real poate fi distrus sau modificat, noema lui rămâne invariabilă; obiectului schimbat îi corespunde o altă noemă. Noema, deci, este un absolut.

La această noemă se ajunge, după cum am spus, printr-o contemplație esențială, printr-o viziune intuitivă a esenței (eidos), a obiectului dat în conștiință.

3. Această „noemă” garantează valoarea obiectivă a cunoașterii noastre, întrucât stă în esența ei ca să „semnifice” un obiect, în afară de ea. Aceste semnificații sunt și ele de mai multe feluri, adică există diferite feluri de a indica relația „noemelor” cu obiectele. Se zice că o conștiință [sic] e pozițională, atunci când pune ceva în real, și neutră, când nu pune, ci numai gândește. Ambele aceste acte sunt paralele, căci fiecărui „noemă” pozițional, îi corespunde un noemă neutră, și invers.



Ultimul criteriu al cunoștinței este evidența originară a fenomenului, căci în actul evident, o dată cu obiectul pus în cunoștință, e dată și justificarea lui esențială. Fenomenologia va consta deci într-o analiză a esenței tuturor conținuturilor cuprinse într-o conștiință, considerate obiectiv, cătoră, printr-o descripție esențială, li se va pune în relief, succesiv: 1. intenționalitatea; 2. obiectivitatea ideală; 3. semnificația — prin neglijarea provizorie a tuturor elementelor existențiale, cuprinse în acel conținut.

În câmpul acestei cercetări va cădea tot ce poate fi cuprins de conștiință, ca act trăit direct, în măsura și în limitele în care este cuprins astfel.

Iar rezumatul cercetării va duce la statuirea de fenomene ideale, logic apriorice, sigure, absolute și invariabile, esențe ale lucrurilor reale, empirice, contingente, trecătoare, schimbătoare și nesigure (vezi în românește studiul d-lui N. Bagdasar: *E. Husserl*<sup>1)</sup>).

Acastă metodă — cu rezerva idealismului noematic pomenit — o va îndrepta Scheler asupra disciplinelor morale, constituindu-și astfel cel mai de seamă din meritele sale științifice. Înainte de a cerceta acest lucru, se cuvine însă să reamintim că Scheler se îndreaptă, în chip hotărât, către un realism al spiritului. El o rupe astfel definitiv cu ideea unui „spirit” conceput ca „formă apriorică” a unui obiect în acțiune, fie ea necesară și universală, pentru a îmbrățișa ideea unei realități transcendente, care poate fi dată, ce e drept, în acte psihice, dar care este cu desăvârșire altceva decât acestea. Acastă evoluție, care va culmina cu lucrarea sa asupra „formalismului în etică”, este însă pregătită de o serie de alte lucrări, în care, aplicând în chip concret metoda, Scheler încearcă să deosebească caracterele spiritului de caracterele empirice ale vieții psihice.

Din această serie face parte studiul său *Asupra fenomenologiei și teoriei sentimentelor simpatice*, o cercetare asupra fundamentelor vieții afective, viață asupra semnificației căreia fenomenologia avea să aducă lumini noi și surprinzătoare. Meritul lui Scheler este de a fi înțeles de la început acest lucru și de a fi dus cercetarea până la capăt, culminând în încercarea sa asupra *Esenței și formelor simpatiei*, „cercetare a legilor semnificative ale vieții afective”. În această lucrare, autorul pune temele unei etici a simpatiei. Cartea cuprinde două părți. Cea dintr-ai e consacrată fenomenologiei vieții afective și cuprinde o descriere și o clasificare a diferitelor forme de simțire în comun. Printr-o serie de analize pătrunzătoare, care constituiesc până azi ultimul cuvânt în materie, Scheler distinge simpatia propriu-zisă, sentiment în care un subiect simte același lucru cu un altul, independent de orice idee de valoare și păstrând sentimentul alterității afectului trăit, de simțirea în comun a masei, în care subiectele își pierd individualitatea, trăite fiind de un afect impersonal, care nu-i al nici unuia în parte; de identificarea mistică, în care comunicarea se face prin contopirea în celălalt, cu pierderea individualității proprii; de dragostea, comuniune reală, a două individualități care-și păstrează această individualitate, comuniune indisolubil legată de un act de valorificare și care merită deci calificativul de act

spiritual, în plinul înțeles al cuvântului, „legătura indisolubilă” a unui conținut cu un act de valorificare” demonstrând de multă vreme, pentru Scheler, transcenderea psihicului pur.

Partea a doua încearcă să desprindă semnificația vieții afective și sensul ei esențial. Pentru aceasta, autorul examinează, pe rând, teoriile genetice (empirism) și metafizice (Schopenhauer), oprindu-se asupra raporturilor dintre simpla tendință biologică, afectivitate de diferite forme (dragoste) și valorificare. El arată cum este imposibilă derivația procesului de valorificare (inerent dragostei) din simple tendințe biologice, descoperind cercurile vițioase în care se zbat empiriștii, mai ales Freud. Trecerea de la afect la valorificare nu e posibilă decât recunoscând celui dintr-ai un caracter originar ireductibil, aprioric, la care se ajunge prin „vedenia esențială” a ceea ce pot fi raporturile de la persoană la persoană. (Am văzut, deja, că pe acest aspect își întemeiază Scheler toate distincțiile lui.) Empirismul propriu-zis e incapabil să intre în acest domeniu, al cărui acces îi e a priori închis. El nu poate decât să încerce, ca, din datul psihologic, să deducă ceva nepsihologic, datul etic, ceea ce este absurd.

Scheler este deci convins de primordialitatea afectivității, care are la el un caracter de fenomen originar (Urphänomen).

În toate cele de mai sus, s-a văzut că Scheler nu e interesat de procesul psihologic, subiectiv, al vieții afective, ci de „înțelesul”, de „semnificația obiectivă” a acestei vieți. Aceea ce caută el sunt regularitățile ce domnesc asupra judecăților de valoare, logica internă a afectivității, aceea ce „intenționează” un afect, independent de calitățile empirice ale subiectului, cu alte cuvinte, acel „*ordre du coeur*”<sup>2)</sup>, de care pomenea Pascal. Urmând o evoluție întâlnită și alteori la cercetătorii vieții afective, el caută să ierarhizeze stările sufletești după o scară transsubiectivă a valorii lor. (O teză analoagă susținuse și d-l Gusti<sup>3)</sup> în lucrarea sa asupra egoismului și altruismului, cu deosebirea că, în locul primordialității actului afectiv de valorificare, d-sa rezolva problema într-o structură ierarhică a diferitelor motive ale acțiunii umane.)

Acastă idee a afectivității ca mijloc de cunoaștere, primind asupra cunoașterii conceptuale, ca și această ierarhizare a universului după scara valorilor afective, mai exact, după aceea ce cuprind afectele, ca referință la valoarea absolută, sunt punctele noi și originale ale contribuției lui Scheler, în filosofia vremii. Putem aprecia însemnătatea ei gândindu-ne la momentul în care apărea această atitudine, moment în care filosofia încerca, în mai multe direcții, depășirea imanentismului. Cunoașterea prin simpatie este deci soră bună cu cunoașterea prin conaturalitate a unui Maurice Blondel, față de care are însă îndrăzneală mai accentuată. Face deci parte din același fascicol de atacuri, din care a izvorât și intuiționismul lui Bergson. Supraemaița dragostei ca mijloc de apropiere de valoarea absolută ducea însă pe Scheler în pragul unei filosofii creștine...

Oricum, cartea este o „îndrumare măiastră pentru cuprinderea sensului vieții interioare” și până astăzi nu a fost întrecută.







germană căuta un refugiu în mistica orientalizantă. În ea, Scheler încearcă să pună o stavilă tendințelor demoralizante, ridicând o baricadă a spiritului european, din reinterpretarea fenomenologică a vieții religioase, pe temeiul doctrinei augustiniene, încercând astfel o întemeiere a vieții religioase egal depărtată de fundările tomiste și kantiene. Cu o minunăție veră interioară, Scheler analizează faptul religios, „făcând, din problemele temporale, probleme veșnice”. Ca totdeauna, pleacă de la faptul concret și se ridică la semnificația lui spirituală, în care vede adevăratul temei al recăldirii culturale a Europei. Poziția lui are multe analogii cu aceea încercată în Franța de Maurice Blondel și o cercetare asupra criticii principiului imanentei la amândoi ar fi plină de învățăminte.

Scheler, care promitea o continuare a acestor studii, este însă tot mai mult atras de problemele înalte ale metafizicii. Între anii 1923 și 1925, cugetarea lui suferă o schimbare radicală de orientare pe acest tărâm. Anume: Max Scheler se desparte de Biserică. Aceea ce-l apropiase odinioară de catolicism erau negațiile împotriva rânduieilor lumii moderne și aspirațiile lui către o unitate spirituală care să nu neghe nici una din valorile specifice ale națiunii: unitate spirituală care făcea din el un fel de socialist profetic și creștin, și care nu-i îngăduia să se înțeleagă cu celălalt socialism, politic. Însă aceea ce-l „precipitase” în Biserică era nevoia imperioasă de a ieși dintr-un impas etic, nădejdea într-o prefacere prin Har a vieții sale, care să-i aducă liniștea, prin trăirea intensă a „celelaltei mai înalte aspirații pe care i-o destăinuise etica: sfințenia”. Aci însă, — paradoxal — pentru aspirație, dar firesc pentru temperament și formație spirituală, Scheler refuză de la început să se insereze în totul fenomenului catolic, continuând a-și căuta o cale proprie. Un Jacques Maritain i-ar fi putut indica prea bine tot ce era încă luteran în această nevoie de a „simți” cu orice preț, lucrând asupra-ți puterea harului dumnezeiesc și primejdia deznădejdiei, care paze pe cel care intră în catolicism cu o astfel de problematică. Adevărul e că Scheler nu a întârziat să-i vadă efectele, la primul eșec al sensibilității lui răzvrătite împotriva unității, și refuzând să se supună. În catolicism, căutase Scheler, ca peste tot, un echilibru spiritual între gândire și viață. „Când însă băgă de seamă că nu numai nu își află aci odihnă sufletului său, dar că mai trebuie să-și pună și cătușe gândului..., se despărți de catolicism cu atât mai multă ușurință, cu cât nu-i adusese decât confuzie” (Schrenker).

Am analizat altă dată<sup>5</sup> germele ascuns care rodea gândirea lui Scheler. Ajunge să semnalăm aci încă o răfuială și încă o depășire.

Efectiv: cartea sa despre *Formele științei și cultura* aduce în 1925 o rupură cu toată evoluția lui de până acum. S-a spus că este o cărușie încărcată de dinamită!

Simultan opusă criticismului și pozitivismului, ea deschide o perioadă de cercetări metafizice, așa că introducerea în metafizica lui e socotită de mulți imposibilă fără cunoașterea acestei cărți.

Despre această schimbare, de care făgăduiește să dea seama pe larg în *Antropologia* pe care, la cererea prietenilor, o avea în lucru în clipa în care moartea l-a

surprins, Scheler a dat seama sumar, atât în prefața ediției a treia, a formalismului în etică, cât mai ales în prefața cărții sale despre *Formele științei și cultura*. Concluziile sale etice nu ies însă modificate din criză; aceasta fiind de esență pur teologică, iar morala lui Scheler nefiind fundată în transcendent, ci în esența faptelor concrete de valorificare etică. (Aci se inserează efectiv discuția cardinală: deși Dumnezeu nu mai este, un concept postulat, care garantează, ca la Kant, eficacitatea imperativului categoric, în realitate este tot ceva de acest fel. El este o încoronare a eticei, legată de certitudinea existenței valorii absolute; iar nu acela în care această valoare absolută se întemeiază. De aceea încoronarea poate să cadă, fără a se altera conținutul normelor etice... Alături numai că, în fapt, încoronarea cade din pricina ineficienței eticei. Așa că, în realitate, ruptura lui Max Scheler de teism e consecința firească a disperării, care i-ar fi fost scutită, dacă etica lui s-ar fi întemeiat direct în valoarea absolută, nu în realizarea ei de către o personalitate. Aci este analogia pe care am semnalat-o altă dată între Scheler și luteranism, care i-a măcinat gândirea împotriva celor mai bune intenții inițiale.)

Ceea ce se schimbă de acum la el este orientarea sa față de problemele etice, către care se îndreaptă tot mai mult cu ochii sociologului. Acum nu mai e atât de interesat să fundeze o etică, cât îl interesează raporturile ce există între ethosul unui grup, adică un ansamblu sistematic de orientări și atitudini etice date, într-un anumit grup uman, și condițiile efective în care trăiește acest grup.

Succesiv, apar de acum cărțile lui de sociologie a culturii și chiar lucrările lui mai vechi sunt republicate, prelucrate în vederea noii sale orientări.

Cartea fundamentală a acestei perioade este cea despre *Formele științei și societatea*, în care, după o magistrală execuție a „legii celor trei stadii” a lui Comte, pe care o găsește adevărată numai într-o mică perioadă și la o mică parte a lumii occidentale, ia în cercetare problema pragmatismului, cercetând raporturile dintre organizarea formelor cunoștinței omenești și felul de muncă al unei societăți date. Scheler respinge fundamentele principale ale pragmatismului, nu însă fără a-i recunoaște unele îndreptățiri parțiale, în anume ordine de lucru.

Metoda de cercetare a lui Scheler în sociologie este tot cea fenomenologică și e de-a dreptul îndreptată împotriva istorismului cras. Istoricul își propune să cerceteze „cauzalitatea” de fapt a fenomenelor sociale, el caută cu alte cuvinte să determine exact împrejurările de fapt în care cutare „formă” de cultură, cutare „normă” etică sau cutare „motiv” artistic trec dintr-o grupare socială într-alta. Fenomenologul, fără a contesta principalul valoare a acestei cercetări cauzale în sociologie, se dezinteresează cu totul de ea. Pe el nu-l preocupă felul în care se transmit formele de la un grup la altul. Dimpotrivă, el observă că în fapt, de multe ori, o astfel de formă se transmite în chip eterogenic, adică păstrându-i-se numai în chip aparent identitatea, în vreme ce conținutul ei, „semnificația” și rostul ei față de întreaga concepție despre viață și ierarhie de valori sunt cu totul schimbate. O cultură este un întreg impenetrabil. Ceea ce pare istoricului a fi un împrumut cert, după criteriile curente ale disciplinei sale, este în realitate cu totul altceva. De aceea



principala preocupare a fenomenologului este să descopere raporturile funcționale esențiale, în care se află cuare formă concretă de cultură, față cu ansamblul concepției sale despre viață a unei societăți. Cu alte cuvinte, fenomenologia faptelor sociale caută semnificația specifică a unei forme de viață, în fiecare tip de alcătuire socială. Ideea aceasta de a acorda o deosebită importanță raporturilor structurale (*Gestaltung*), ale valorilor etice și culturale, este o contribuție de mare valoare în disciplinele sociale; ea îngăduie disciplinelor care se ocupă cu manifestările sociale să capete aspectul coerent și omogen, pe care până aci numai economia națională l-a putut căpăta; ea mai îngăduie evitarea numeroaselor confuzii în care ne precipită metoda pur istorică și în același timp ne îndreaptă către înțelegerea relațiilor esențiale, dintre funcțiunile unui aceluiași tot social. Ideea aceasta fecundă a trecut, prin Scheler, în toate domeniile filosofice, până în psihiatrică, la un Jaspers, de pildă, care distinge cu mare scrupul „fenomenologia” unei boli nervoase de „etiologia” unui sindrom. Această deosebire îngăduie, în sfârșit, clasificări corecte ale fenomenelor, după formele lor esențiale, care permit izolarea mai precisă a diverșilor factori, și aceasta explicit, în numeroase cazuri, de ce nu izbutise pretenția celor ce voiau cu orice preț să explice „cauza” realitatea socială.

Influența lui Max Scheler a fost cu drept cuvânt „revoluționară”. Meritul de căpetenie al „celui mai genial” dintre discipolii lui Husserl e de a fi precipitat disciplinele sociologice în revoluția pe care o făcuse acesta, în logică și teoria cunoștinței. În etică, mai ales, influența lui a fost hotărâtoare și rolul lui a fost comparat cu acel al unui „nou Copernic”, restaurator al unei orientări obiectiviste, împotriva direcțiilor care, de la Kant, făceau din subiect scopul în sine, valoarea absolută.

Cu ascuțita lui intuiție Keyserling l-a opus lui Kant print-un apologet, ca pe Franz Liszt lui Seblastian Bach. Troeltsch, care i-a fost discipol, l-a numit «Nietzschele catolic», iar Hans Driesch nu s-a sfiit să-l precumărească, împreună cu Bergson și Bertrand Russell, drept cel mai mare filosof al vremii noastre.

Sombart dărește lui Max Scheler studiul său despre „Burgher”. A doua ediție a *Capitalismului modern* se resimte de asemenea de această influență. La fel, Ernst Robert Curtius îi dărește liniile generale ale caracterizării ethosului francez. De asemenea, Spranger și-a statomicit poziția spirituală între cele două ediții ale cărții sale: *Lebensformen*, în contact direct cu gândirea lui Scheler, deși oarecum împotriva lui. Influența decisivă a gândirii lui Scheler se poate simți până în psihiatria lui Jaspers.

Printre adversarii săi, influențați, dar nu convinși, trebuie numărați, în special, Nicolai Hartmann și Theodor Litt.

Cu toată această influență fascinantă asupra contemporanilor, Scheler nu poate fi socotit un „învingător”. Răsunătoarelor lui succese din afară le răspund amar răsunătele tăluntrice. Moartea lui înainte de publicarea *Antropologiei* însă întrebarea despre echilibrul lui final lăără răspuns. Adevărata judecată asupra lui Scheler o dă

Schrencker, în rândurile pe care le închină într-un număr recent din „Neue Rundschau” amintirii lui: „Ar fi trebuit să fie un sfânt, de vreme ce sfințenia era cea mai înaltă valoare pe care i-o recomandă gândirea sa. Sau ar fi trebuit să ajungă la o morală pozitivistă, cum se înfățișază cea americană, care așază în nevoile vieții măsura tuturor valorilor: dar orientarea critică a gândului său și aspirația lui idealistă, către o ancorare metafizică a valorilor, îi închisără acest drum băut... Astfel Scheler nu a ajuns la înțelepciunea luminată, dar nici nu s-a lăsat sedus de rutina meseriei...”

Și dacă în aceste condiții Scheler nu a fost totuși un „ratat”, după cum ratat n-a fost nici Nietzsche, este numai pentru tensiunea interioară, cu care a pățimit drama mistuitoare a destinului său filosofic; ci nu pentru lumina pe care, asemenea unei stele căzătoare, a scăpărat-o un timp pe orizontul filosofic al veacului al douăzecilea.

Gândirea lui rămâne astfel mai vie, chiar dacă nu pe deplin multumitoare, și nemulțumirea aceasta câtă a însemna tocmai pasul dintre gând și faptă, pas în care se introduce... „filosoful”.

Ca și Pascal, cu care are mai mult de o înrudire, Scheler a fost dintre cei „care caută gemând”, ca și Nietzsche, tragicul s-a aplecat asupra lui, răstignindu-i strădania tăluntrică, dar la fel ca Pascal, și cu Nietzsche e din aceia ce „ad te Domine Jesu, supremum tribunal appellan”, și de care, omeneste vorbind, nu te poți apropia rămânând rece.

#### NOTE BIBLIOGRAFICE

- Die transzendente und die psychologische Methode*, Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik. Ed. 2-a, 1 vol., în 8°, VII + 181 p. Leipzig. (Felix Meiner Vlg.). 1922.
- Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, Halle, 1913.
- Wesen und Formen der Sympathie*. Der «Sinnessetze des emotionalen Lebens» erster Band, 1 vol. în 8°, mare, XVI + 312 p., Bonn (Vlg. v. Friedrich Cohen), 1923.
- Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. I-a ed., sept. 1916. Ed. [a] 2-a, nemodificată, 1 vol. în 8°, XV + 620 p. Halle (Vlg. Max Niemeyer), 1921. Ed. [a] 3-a, *idem*, cu un indice, 1927. Extras din «Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung», Dir. Edmund Husserl, vol. I și 2.
- Ueber Ethik*, în „Jahrbücher für Philosophie”, vol. 2, apărut sub direcția lui Friescheisen Köhler.
- Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Ed. I, Leipzig (Weissen Bücher Vlg.), 1915. Ed. [a] 3-a, revăzută, 1 vol. în 8°, XIV + 441 p. Leipzig. (Der Neue Geist), 1917, cuprind:
- Der Genius der Krieger. Wurzel und Sinn des Krieges als Welt Einrichtung.
1. Der Krieg und das organische Leben.
  2. Krieg und Geisteskultur.
  3. Krieg und Ethik.
- Zur Metaphysik des Krieges:
1. Die Realität der Nation.
  2. Der Krieg und der Tod.
  3. Der Krieg als Gottesbericht.



Der gerechte und der ungerechte Krieg.  
Der deutsche Krieg.

1. Seine Gerechtigkeit.

2. Der Glaube an unser höheres Recht in diesem Kriege.  
Die geistige Einheit Europas und ihre politische Forderung. Los von England. Anhang.  
Zur Psychologie der englischen Ethos und das Kant... Kategorientafel des englischen Denkens.

*Die Ursachen des Deutschenhasses. Eine Nationalpädagogische Erörterung* Ed. 2-a, revizuită și  
adăugită, 1 vol., in 8°, mare, 158 p. Leipzig. (Der Neue Geist). Cuprindere:

Vorberkung:

I. Unzureichende Erklärungsmethoden.

II. Affektmenge in Hintergrunde des Hasses.

III. Grösserordnung und Träger des Hasses.

IV. Arten und Einteilung der unmittelbaren Ursachen.

V. Die Vertreibung aus dem Paradiese.

VI. Notwendige nichtschuldhaftige Missverständnisse.

1. Was sind notwendige Missverständnisse?

2. Das notwendige Missverständniss unserer sogenannten Militarismus.

3. Das notwendige Missverständniss unserer Friedensidee.

VI. Abwendbare Missverständnisse als Hassursachen.

1. Der Deutsche Auslandskaufmann.

2. Sozialdemokratische Kritik und alideutsche Literatur.

VIII. Unser Verhalten zum Hasse der Welt. Anmerkungen.

*Krieg und Aufbau.* Cuprindere:

1. Der Krieg als Gesamterlebnis.

2. Über östliches und westliches Christentum.

3. Das Nationale im Denken Frankreichs.

4. Über die Nationalideen der grossen Nationen.

5. Bemerkungen zum Geiste und den ideellen Grundlagen der Demokratie der grossen Nationen.

6. Über Gesinnungen und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus.

7. Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege.

8. Das allgemeinemenschliche Gebot der Stunde.

9. Nation und ihre Geschichtungen.

10. Das Versagen der Kräfte „von unten“ und die Hoffnung auf neue Kräfte „von oben“.

11. Potenz und neue Verantwortung.

12. Neue Lage und neue Aufgaben.

I. Unsere Begegnung mit den Zurückkehrenden.

II. Der neue Rahmen.

13. Vom Sinn des Leidens.

14. Liebe und Erkenntnis.

*Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage.* Ed. I,  
sub titlul «Abhandlungen und Aufsätze», 2 vol., in 12°, Leipzig. (Der Neue Geist), 1919. Ed.  
[a] 2-a, 2 vol., in 8°, mare, 312 și 344 p., Leipzig (Der Neue Geist), 1919.

Volumul I cuprindere:

Zur Rehabilitierung der Tugend.

Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.

Zur Phänomen des Tragischen.

Zur Idee des Menschen.

Vol. II cuprindere:

Die Ideale der Selbsterkenntnis,

Versuche einer Philosophie des Lebens»,

Die Psychologie der sogenannten Rentenhyrie und der rechte Kampf gegen das Übel.

Der Sinn der Frauenbewegung.

Der Bourgeois,

Der Bourgeois und die religiösen Mächte.

Die Zukunft des Kapitalismus.

*Vom Ewigen im Menschen.* I. Band. Religiöse Erneuerung Ed. [a] 2-a, 2 fasc., in 8°, mar., XVII, 278  
și 447 p., Leipzig, (Der Neue Geist), 1923. Cuprindere:

Reue und Wiedergeburt.

Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung der philosophischen Erkenntnis.

Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt.

Vom kulturellen Wiederaufbau Europas.

Probleme der Religion.

I. Religion und Philosophie.

II. Die Wesenphänomenologie der Religion.

III. Warum keine neue religiöse Erneuerung.

*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.* I. Band:

*Moralia.* I vol. in 8°, mare, XI + 175 p. Leipzig (Der Neue Geist), 1923.

Cuprindere:

Weltanschauungslehre. Soziologie und Weltanschauungslehre.

Über die positive Geschichtsphilosophie des Wesens (Dreistädtegesetz).

Vom Sinn des Liedens.

Vom Verrat der Freude.

Liebe und Erkenntnis.

Über östliches und westliches Christentum.

II. Band: *Nation und Weltanschauung*, 1 vol. in 8°, mare, VIII + 174 p. *ibidem*. Cuprindere:  
Über die Nationalideen der grossen Nationen (1919).

Das Nationale im Denken Frankreichs.

Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratie der grossen Nationen.

Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus.

Von zwei deutschen Krankheiten, apărut întâi în „Der Leuchter“ al contelui Keyserling. (O. Reichl),  
1919.

III. Band: *Christentum und Gesellschaft*, fasc. I. *Konfessionen*. I fasc., in 8°, mare, VIII + 233 p. *ibidem*.  
1924, fasc. 2: *Arbeits- und Bevölkerungsprobleme*, *ibidem*, 173 p., cuprindere studiate:  
Prophetischer oder Marxistischer Sozialismus.

Arbeit und Ethik.

Arbeit und Weltanschauung.

Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfrage.

Christliche Weltanschauung und Fortpflanzungswille.

Die Weltanschauung des Liberalismus.

Der Sozialismus und die Sozialdemokratie.

Arbeit und Erkenntnis.

*Die Formen des Wissens und die Bildung.* I br., in 8°, mare, 48 p., Bonn (Verlag von Friedrich  
Cohen), 1925.



*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1 vol., in 8", mare, XI + 565 p., Leipzig, (Der Neue Geist), 1926. Cuprînde:

Probleme der Soziologie des Wissens:

I. Wesen und Begriff der Kultursociologie.

II. Die Soziologie des Wissens.

Erkenntnis und Arbeit:

I. Das Problem.

II. Wesen und Sinn von Wissen und Erkenntnis.

III. Der methodische Pragmatismus.

IV. Der philosophische Pragmatismus.

V. Zur Philosophie der Wahrnehmung und das Problem der Realität, Wissenssoziologische Schlussbetrachtung. Universität und Volkshochschule.

*Mensch und Geschichte*, în „Die Neue Rundschau“ din noiembrie 1926.

*Über Ewigen Frieden*, Prelegeri făcute la Ministerul Reichswehr-ului în ciclul: «Moral und Politik», la Berlin, în iarna anului 1926-1927.

*Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Ultima lui lucrare, cu prefața din aprilie 1928, rezumă cu anticipație unele teze ale *Antropologiei*, 1 vol., în 12°, 113 p., Darmstadt (Otto Reichl Vlg.), 1928.

**LUCRĂRI ÎN PREGĂTIRE LA MOARTEA LUI SCHELER:**

În Edit. „Der Neue Geist“ din Leipzig:

*Metaphysik.*

*Philosophische Anthropologie.*

*Probleme der Geschichtsphilosophie.*

*Philosophie der Gegenwart.*<sup>7</sup>

**LUCRĂRI PĂRĂSITE**

*Vom Ewigen im Menschen*, II Band: *Vorbilder und Führer*:

Der Heilige.

Der Genius.

Der Held.

Der führende Geist.

Der Künstler des Genusses.

III Band: *Ordo Amoris*.

Liebe und Erkenntnis.

Der ordo Amoris, Seine Verwirrung und dessen Lösungen.

## FILOSOFIA LUI FREUD

Freud nu este un filosof în sensul propriu al cuvântului, ci un om de știință. Psihiatru de mână-ntăi, specializat în vindecarea nevrozelor, psiholog, în măsură să încercă să-și lămurească faptele vieții sufletești asupra cărora lucrează: sociolog, întrucât viața socială îi oferă un câmp de confirmare a ipotezelor lui psihologice — metoda lui nu depășește prin nimic caracterul obișnuit al metodelor experimentale.

Interesul cercărilor lui pentru filosofie n-ar putea veni — în acest câmp — decât din adâncimea sondeajelor lui în straturile adânci ale psihologiei individuale, adică din aceea ce numește el „metapsihologie“, sau din virtuozitatea strict uniformistă cu care reduce toate explicațiile vieții sufletești la una singură: erosul sau energia iubirii.

Abia cu încercările lui de interpretare psihanalitică a artei, a religiei și a moralei, trece Freud pragul unui domeniu propriu-zis: filosofia culturii, dar periferic și acestia marilor probleme clasice ale filosofiei.

Problemele acestea ultime ale filosofiei le atinge Freud târziu, cu cartea lui intitulată *Dincolo de principiul plăcerii* și cu al patrulea capitol al cărții lui *Sinele și eu*.

În psihiatrică, Freud este vesit, precum se știe, prin întrebuintarea metodei psihanalitice, adică prin folosirea analizei sufletești ca mijloc de vindecare a tulburărilor mintale, ca și prin încercarea lui de interpretare a mecanismelor viselor, ale nevrozelor și în special ale fobiilor și-ale isteriei.

Originalitatea lui, pe acest tărâm, stă mai întâi în aceea că afirmă pe de o parte geneza curat sufletească a acestor tulburări, împotriva ipotezei neurologice care le atribuie origine organică, și apoi, în strălucința cu care reduce toate explicațiile acestor tulburări la una: funcționarea anormală a tendințelor sexuale.

În psihologie, meritul lui Freud este acela de a fi lărgit în chip considerabil domeniul actelor sufletești semnificative, introducând coerența acolo unde înaintea lui domnea hazardul, prin întinderea ideii de viață psihică dincolo de limitele vieții conștiente și prin încercarea de a înțelege și de a da un sens actelor omenești



inconștiente. Mai e vestit și prin încercarea lui de a determina structura generală a personalității conștiente și inconștiente și de a explica mecanismul intim al acestei personalități.

Inserându-se în viața sufletului omenească prin falia vieții conștiente și urmând pas cu pas rezultatele analizei, Freud descoperă treptat, în lumina materialelor scoase din adâncurile nemărturisite ale acestui suflet, structura internă a personalității omenești.

La fund, adâncul primitiv de pomină și de instincte oarbe, mute, tinzând către plăcere, și în fond către inerția vieții organice și sufleteste (sinele).

Deasupra, structura superioară, eul în parte conștient, în parte inconștient, rezultat din contactul sinelui adânc cu lumea percepțiilor externe, organ de control al aparatului motor și filtru al impulsurilor interne, supus astfel principului realității, dar în același timp supus, ca și restul sinelui din care s-a diferențiat, tendinței spre inerție și plăcere.

În sfârșit, ca-noronare, apare al treilea element structural: supra-eul, sau eul ideal, controlor lăuntric al aparatului de control pe care-l constituie eul, născut din contactul acestui eu cu cea dintâi ființă iubită pe care a devenit stăpân, și cu care s-a identificat eul, adică dintr-un fel de luare-n sine a termenului iubit.

Ființa sufletescă a omului apare astfel ca un fond primitiv și inconștient instinctiv, ajuns să exercite asupra și un fel de autocontrol, sub influența unor noi structuri născute sub înfrăurirea ciocnirilor lui cu realitatea și cu ființele iubite.

Acasta este chipul psihologic al omului lui Freud.

În sociologie Freud este vestit prin interpretarea sexuală a instituțiilor ancestrale omenești și chiar a societății.

Iar în teoria culturii s-a impus prin teoria sa biologică a culturii, după care: artă, religie și morală nu sunt decât funcțiuni compensatoare, satisfacții iluzorii și forme sublimare ale iubirii neîmplinite.

Care sunt însă elementele teoriilor lui Freud care deschid perspectivele filosofice propriu-zise?

Sunt două întrebări care stau în miezul întregului sistem:

1. Care-i esența ultimă a energiei iubirii?

2. Care-i esența ultimă a fenomenului de autocontrol, al cenzurii, adică al acelei funcțiuni specifice omenești, prin care eul și eul ideal opresc revărsarea puhoiului de instincte, stilizează viața omului și-i dau ținuta pe care o numim civilizație?

Sunt ele însușirile individului izolat, sau însușiri generale ale vieții? Sunt ele tendințe ancestrale proprii ființei vii, sau tendințe generale ale ființei?

Spre a răspunde acestor întrebări, Freud se ridică spre problemele esențiale ale filosofiei naturale și ale metafizicii, așezând la temelii luptei dintre puterile instinctului și ale civilizației, o înțelegere dualistă a vieții, care ar închide încă de la originile ei, într-însa, un conflict între metafizica iubirii și metafizica morții.

Conflict în care, lucru paradoxal, dar caracteristic pentru orice metafizică a vieții, instinctul se prezintă ca tendința forței vii și civilizația ca formă a morții.

Filosofia lui Freud îndrăgostește astfel, pe culmi, concluziile generale comune tuturor filosofilor vieții, fie că e vorba de pesimiști ca Schopenhauer sau ca Hartmann, de optimiști ca Nietzsche sau de filosofi contemporani ca Bergson, Simmel sau Șestov.

Dar ce e în definitiv iubirea și cum ajunge Freud la asemenea concluzii?

Iubirea (libido) este un termen împrumutat de Freud teoriei afectivității. Ea reprezintă energia comună tuturor tendințelor desemnate în chip obișnuit prin cuvântul dragoste.

Centrul ei e iubirea sexuală, al cărei ultim termen e contopirea a două ființe care se iubesc. Dar ea cuprinde toate celelalte forme de iubire, cum sunt: iubirea de sine însuși, de părinți, de copii, prietenia, iubirea de oameni, legătura de lucrurile care ne sunt dragi sau de ideile abstracte.

Toate aceste forme și variații ale iubirii sunt expresia unui aceluiași ansamblu de tendințe care duc uneori, e drept, la unirea sexuală, dar care altele se opresc în drum și chiar ne opresc de la aceasta, păstrând totuși suficiente caractere spre a le recunoaște ca atare: sacrificiu de sine, dorința de a fi aproape ș. a. m. d.

Sinteza pe care a operat-o limba e cu deplin justificată.

Freudismul lărgeste deci noțiunea de iubire până la un sens apropiat de acel al erosului platonice, atât în ce privește originea și manifestările lui, cât și în privința relațiilor lui cu viața.

Insist asupra acestui sens, pentru că cred că nu este subiect asupra căruia să fi circulat mai multe prostii decât asupra acestuia.

Iubirea astfel înțelegea a fundamentul întregii vieți sufleteste.

Psihanalizii nu sunt cu toții de acord asupra acestui punct.

Astfel, un elev al lui Freud, Adler, substituie iubirii voința de autoafirmare a eului, așa-numita „protestare masculină”, exagerând instinctele egoiste, poate sub influența voinței de putere a lui Nietzsche.

Un alt elev, mai vestit, al lui Freud, Jung, contestă orice caracter sexual iubirii, așezând la temelia vieții sufleteste un ansamblu nediferențiat de instincte fundamentale.

Pentru Freud, menținerea caracterului sexual în centrul puterilor iubirii e o idee esențială. Fără ea, metafizica lui devine incomprehensibilă.

Căci toată dinamica vieții se lămurește, după Freud, prin lupta dintre puterile iubirii și ale morții. Și în planul deosebirilor de sex șade principiul ce desparte pe unele de celelalte (iubirea de moarte).

Ce este însă sexul pentru Freud?

E o întrebare interesantă, la care Freud nu răspunde decât după o minuțioasă cercetare biologică a lumii instinctelor.



Dacă urmărim textele atent, vedem că, după cum procedase la o extindere a ideii de iubire, așa încât să intre în ea iubirea de sine, Freud procedează la o extindere a ideii de sexualitate.

Sexualitatea nu este la el o însușire biologică derivată, legată de funcțiunile de reproducere, care au dobândit pe scara vieții o structură și o organizație specializată. Sexualitatea e la el o însușire esențială a acestei vieți, care există de la originile ființei vii și care se poate regăsi în fiecare particulă a substanței însuflețite.

Întelesul adânc al deosebirilor de sex izvorăște din însuși înțelesul vieții. Procrearea nu e o împrejurare tardivă, derivată din nutriție, cum pretind unii biologi, și nici o apariție întâmplătoare, un accident al vieții, selecționat fiindcă a adus o regenerare a ființei, cum vor alții.

Ca și moartea, ea e intim legată de însăși natura vieții? Care e paradoxul ființei vii? Și în ce constă contradicția esențială a vieții? E faptul că ființa trăiește, adică e în stare să subziste individual, separată de restul ființei. Și că moare. Că moare, tocmai pentru că trăiește separat.

Întemeiat pe considerațiuni în strânsă legătură cu principiul creșterii entropiei oricărui sistem închis, Freud susține teoria morții naturale împotriva biologiilor, care o consideră rezultat al unui accident. Tot ce e viu tinde să moară pentru că e viu. Viața, dimpotrivă, nu e pentru Freud rezultatul unei impulsii lăuntrice, ci rezultatul influenței unui factor exterior rămas misterios.

Pentru el, nu există elan vital, principiu evolutiv creator, în viață. Lăuntrică e în organism numai tendința de inerție.

Pentru a lămurii bine acest fapt, Freud pleacă de la teoria instinctelor, făcând constatarea că esența lor nu e decât tendința de readucere a organismului la starea anterioară. Instinctele par a fi astfel, pentru el, în slujba puterilor morții.

Transformările vieții, care dau iluzia unui principiu creator, provin din schimbarea împrejurărilor exterioare și din faptul că fiecare împrejurare nouă care a avut vreă înfrâuire asupra organismului e minată de tendințele de inerție, de reîntoarcere a organismului la starea anterioară, îndată ce împrejurările s-au schimbat.

Freud ia aci poziție de lamarkian, împotriva darwinștilor. În ființa vie, despărțită de întreg, spartă în mii de tipare vii, care dăinuiesc un timp și apoi mor, tendințele de echilibru și de întoarcere la starea anterioară se manifestă-n două feluri:

o tendință împinge ființa vie către inerția proceselor lăuntrice, către osificare, către moarte;

alta împinge ființa vie către întregul din care s-a separat. Două feluri de a reveni la starea anterioară. Două instincte de conservare. Dar unul de conservare a individului ca individ și altul de conservare a vieții.

Primul e principiul de conservăție a unității individuale a ființei vii, al doilea e erosul, principiul conservării vieții. Primul are drept rezultat încetarea oricărei tensiuni și întoarcerea la viața anorganică a firii.

Al doilea are drept rezultat reunirea în structurii noi a elementelor separate ale vieții și mai are un al doilea rezultat, paradoxal, care pare a-l pune în legătură cu principiul care a tulburat de la început echilibrul materiei anorganice și care a dat naștere vieții: e faptul că efectul acestei împreunări provoacă apariția în organism a unui surplus de energii, care provoacă germinarea și fac ca viața să reînceapă de la început cu puteri noi într-o nouă ființă.

Iubirea sexuală de care vorbim nu e decât acest principiu manifestat în ființa omenească. Iubirea îndreptată spre un obiect exterior.

Cum se explică acum fenomenul de autocontrol, fenomenul cenzurii și al întregii bogății de forme sublimare, care constituiesc cultura omenească?

Freud pornește de la o constatare foarte simplă. Viața omenească e supusă principiului plăcerii, adică caută ceea ce îi aduce mulțumire și fuge de tot ce-i produce neplăcere.

Dinamic exprimat, principiul plăcerii nu e decât o formă a principiului inerției, adică a tendinței de menținere nebulburată a potențialului psihic la un nivel cât mai scăzut.

Aparatul psihic excitat de eros, sau de surpriza provocată de contactul cu lumea din afară, reacționează în sensul restabilirii echilibrului tensorial anterior excitației. Principiul plăcerii se vădește aci a fi direct în slujba instinctelor morții.

Cum se face însă această restabilire de potențial? Fie prin descărcare directă: împlinire a faptei sexuale, care, separând plasma germinativă nemuritoare de soma muritor, de trup, doboară brusc tensiunea psihică a ființei vii și dezlanțuie în organism puterile morții.

Fie, dimpotrivă, prin operația cului care sublimază pornirea erosului, o gătuie și o risipește, întrebuițându-o în folosul scopurilor sale proprii, altfel zis, o domolește, devinnd-o spre posesiuni iluzorii, spre cultură.

Nu pot intra aci în analiza amănunțită a mecanismului acestuia prin care eul păcăleşte sinele, identificându-se cu obiectele iubite de acesta, în așa fel, încât, de-venit singurul obiect iubit, răpește sinelui o parte a energiei erotice, inițial orientată spre sex, și, sub influența principiului plăcerii, o desexualizează, folosind-o pentru scopurile sale proprii.

Ajunge să recunoaștem că, în sublimare, eul lucrează direct împotriva erosului, chiar cu puterile acestuia și că sublimarea este și ea, ca atare, în slujba puterilor de inerție, ce tind spre restabilirea echilibrului tensorial, spre moarte.

Tot ce se frământă în viața psihică a ființei vii, în cultură sau în nebulnie, forme, zgomot, nu e constituit decât din risipiri de acestea ale erosului și ale luptei contra lui.

Nicăieri, analiza nu poate pune mâna pe o formă concretă a principiului morții. Dar cum speculațiile de la început au arătat existența lui netăgăduită, concluzia ce se impune e că el lucrează numai negativ, latent, din umbră.



Frâna motorului ascuns care provoacă toată agitația vieții noastre sufletești și care-mpinge erosul spre forme noi, întocmai cum o rezistență în calea unei tensiuni electrice produce căldură și lumină, este deci principiul morții, muta cea mare care lucrează surd în adâncurile vieții.

Sufletul omenesc nu e deci altceva decât o arenă, în care se-ntrec — ca-n vechiul joc al filosofului Empedocle — Eros și Polemos.

Iubire. Moarte.

Aspirație de întoarcere la întreg, la unitatea esențială și nedespărțită a ființei, din care viața a rupt, de la origine, pe individ.

Întoarcerea la sânul formativ, la Marea Mamă, și la împreunarea membrilor disjuncte — din care însă, printr-un tainic paradox, țâșnesc brusc, în momentul împreunării și al regăsirii, ape vii: o pluralitate neînchipuită de noi energii manifeste, care divid din nou, mai departe, ființa vie, o multiplică și o fac să sufere, să se separe.

Și din nou, frâna surdă a morții încearcă să împiedice întoarcerea vieții la întreg pe această cale, și caută să impună ființei calea ei.

Calea liniștirii individului în unitatea ființei proprii, a aspirației la liniștea echilibrului cosmic, rezultând inevitabil din creșterea entropiei!

Frâna aceasta schimbă neconținut drumurile vieții și dă energiei erotice, oprită să se-ntoarcă înapoi, forme neconținut noi, tot mai complexe și subtile.

Reuși-vor instinctele acestea ale ordinii și ale morții să înfrâneze anarhia erosului și a vieții? E triumful morții sigur și definitiv?

Sau în neconținutul salt al erosului peste sine, în neconținutele lui travestiri, va reuși să se sustragă destinului celorlalți zei, Anânke-ei, și să afirme biruința lui definitivă asupra morții?

Freud nu răspunde la această întrebare.

Poate pentru că, pentru el, întrebarea n-are sens.

Viața fiind un conflict între două instincte, triumful oricăruia din luptători înseamnă încetarea luptei: Moartea.

Freudismul nu cunoaște mântuire. Cât va fi omul viu, erosul nu va birui definitiv și nici ritmul nu va-nceta. Acesta-i faptul.

Aceasta este metafizica lui Freud, așa cum se desprinde din lucrările în care-ncearcă să privească dincolo de adâncurile sufletului omenesc, în adâncurile vieții.

Fără să pot rosti aici, asupra ei, vreo judecată — nu știu de ce, în acest văzduh problematic plin de tot felul de reminiscențe, mersul adeseori confuz și zvânturatic, dar totdeauna scilpitor și ascuțit în intuiții, al argumentelor lui Freud, mi-aduce-n minte nu balaurul subpământean, în care văd cei mai mulți chipul lui Freud, ci un desen al lui Léon Paul Fargue, în care acesta se închipuie pe sine însuși în văzduh, urcând spre soare, pe o schelă arcuită-n vid.

## MARXISM ȘI FREUDISM

Titlul exact al articolului ar trebui să fie: dialectică și fenomenologie.

Procedeele mintale prin care inteligența modernă încearcă să lămurească și să ordoneze materialul tot mai bogat și purtând asupra unor domenii din ce în ce mai variate și întinse pe care i le pun la dispoziție observația și experiența — nu sunt omogene.

Marxismul plutește oarecum în aer. Îl respiri, cum ai respira. Ești marxist astăzi, oarecum fără să vrei, printr-o deprindere mintală pe care societatea contemporană o secretă în secret și pe nesimțite.

Metode revelatoare, care descoperă realități noi, ne pun în posesia unor perspective care ne duc la descoperirea de realități noi.

Aici, vreau să semnalez o opoziție între două asemenea procedee, punând în evidență ceea ce, pe de o parte, apropie dialectica marxistă de analiza psihologică, atât de răspândită printre unii, și, pe de altă parte, le desparte de procedeele noologice sau fenomenologice atât de mult cultivate de alții.

Cum se vede, fenomenologia nu pune în discuție caracterul existențial al fenomenului. Asta nu înseamnă că fenomenologia îl neagă, ci numai că face abstracție de el, îl pune în paranteze, spre a purcede exclusiv la înțelegerea structurii lui.

Fenomenologul are față de existența lucrului supus reduției eidetice o atitudine naivă, încrezătoare, el nu se întreabă care e semnificația extrinsecă a fenomenului global, ci care sunt semnificația și funcția fiecăruia din elemente în raport cu totalitatea care e de lămurit și care e presupusă dată.

Reducția eidetică nu se ridică deasupra experienței imediate concrete (în sensul ei larg de trăire nemijlocită) spre a o judeca în relație cu alte experiențe; ci rămâne constant în interiorul acestei experiențe, încercând să surprindă condițiile, adică condițiile logice (a priori) în care poate fi trăită și gândită, înfăptuită, realizată. Prin care e posibilă nu ca fapt care este, ci ca esență, rădăcină, a ceea ce este așa cum este. Ea caută un principiu formal-ontologic de interpretare unitară a variațiilor morfologice ale fenomenului; ci nu un principiu real de mănuire a variațiilor ontologice ale fenomenului.



Determinismul social marxist trebuie bine înțeles. Nu e vorba de determinismul unor imbolduri materiale fundamentale: al foamei, sexului sau voinței de putere, cum cred unii; ci de un *determinism* al tehnicii asupra relațiilor de producție, de altmădare că orice manifestare umană are un sens în relația ei cu felul de organizare al folosirii sociale a mijloacelor] tehnice de satisfacere de care dispune societatea. E un determinism social-spiritual și acesta.

Dialectica marxistă, ca și analiza psihică, pune *dimpotrivă* în discuție tocmai ceea ce e dat imediat și [ambele] socotesc *fenomenul concret* a nu fi decât forma superficială care trădează existența unui fapt tranzient ei.

De-o parte deci, o **încercare** acordată a priori experienței nemișlocite; de altă parte, un fel de „**suspendare**” apriorică a fenomenului ca atare și o preocupare de a descoperi nu ce e faptul, cât ce intenționează cu el o ființă tranzientă.

Ca atare, metodă fecundă: la Freud, îngăduie raționalizarea (înțelegerea) unor părți din suflet, socotite iraționale, adică arbitrare; la Marx, pune în relief câteva părgihii esențiale ale determinismului social.

Opoziția aceasta își are rădăcina în două poziții funciare ale spiritului în fața realității. Plunctul] de vedere *existențial* și cel *esențial*, cel *naturalist* și cel *fenomenologic*. Unul lucrând cu judecăți de predicăție, altul, cu judecăți de relație. Unul deductiv, preocupat de *ce e*; altul inductiv, preocupat de *cum devine*.

2) Odată lămurit acest lucru, se pune întrebarea:

Ce relație există între aceste două moduri de a cunoaște? Care e primitiv, care derivat? Care superior, care inferior?

a) Teza lui Comte: Superioritatea primului. 1) Teologic, 2) metafizic, 3) pozitiv (inductiv).

b) Teza lui Sombart: Superioritatea ultimului p[unct] d[e] v[edere]. Faza: 1) normativ, 2) explicativ, 3) noologic.

a) Sunt două teze complementare. Nevoia de a restabili unitatea intelectului.

*Faptele*: Eșecul *explicației naturaliste* în cazul structurilor complexe. Cauzalitate interferență și reacție întârziată. Efectele. Putința sustragerii determinării univoce (analogie și identitate).

*Momentul fenomenologic* în cercetarea *naturalistă* (empirică). Imposibilitatea eliminării lui. Totaluri și manifestele de o formă și de funcții diferite (*La arme, cântec ritual; descănțec, rugăciune etc.*).

La Jaspers. Etiologie și fenomenologie (exemple: simptom, sindrom).

Proba că și la Marx există un moment fenomenologic: structura (raporturile de producție — vânzare — cumpărare).

Contra lui Sombart. Cum văd teza lui Gusti. Natură și spirit. Societatea, la cheia lor de joncțiune.

Dialectică și fenomenologie, integrate într-o concepție behavioristă (psihologia de reacție).

Chiar când fenomenologia pune în discuție *existența* ca atare, ea nu discută decât semnificația și structura lui de a fi.

E semnificativă alunecarea filosofiei moderne în această privință.

De la faza realistă a gândirii husserliene — în care se întreba: ce fel de existență au semnificațiile? (*Vom Sein des Sinnes?*), la faza idealistă (heideggeriană) a fenomenologiei, în care întrebară se răstoarnă și devine: ce semnificație are existența, ce-nseamnă a exista? (*was Hiersein?*) și până la reacția nominalistă a școlii lui Wittgenstein, la care întrebară esențială devine: „Ce semnificație are semnificația?” Ce-nseamnă a însemna ceva? — gândirea modernă suferă o alunecare de la realism la nominalism, foarte caracteristică pentru *neputința* omului de a se menține mult timp în contact cu realitățile superioare pe care le dezvăluie abstracția.

Termenul *materialism* aplicat marxismului nu trebuie să înșele.

Marxismul nu e tributar marxismului, decât în măsura în care accasă filosofie, când kantismul era la modă, a încercat o interpretare kantiană a marxismului.

Când empiriocriticismul a devenit filosofia la modă, Bogdanov și Lunacarski

au încercat o fondare a marxismului pe teoriile lui Mach și Avenarius.

Când diltheyanismul a ajuns la modă, Kautsky a încercat să justifice marxismul

ca o încercare de restabilire a unității științelor] spiritului cu cele naturale.

Iar astăzi, nenumărați marxiști își potrivesc doctrina unei teorii generale filosofice cu caracter pragmatist.

Ceea ce se numește *materialism* de către marxiști trebuie tradus în limbajul nostru filosofic cu numele de *realism* dialectic, opus *idealismului dialectic* hegelian și *materialismului mecanicist* [...]<sup>1</sup>.

Procedeele mintale, prin care inteligența omenescă încearcă în vremea noastră să lămurească și să ordoneze „grămizile” de material pe care i le pun la dispoziție observația și experiența din toate domeniile, nu sunt omogene.

Ele tind totuși să se grupeze aproximativ în două tipuri: 1) un tip *explicativ*, naturalist sau extrinsec, de interpretare relațională a fenomenelor și 2) un tip *comprehensiv*, noologic sau fenomenologic, de înțelegere intrinsecă a acestora.

În studiul care urmează îmi propun să cercetez relațiile dintre patru asemenea procedee, pe care mintea omenescă contemplană le folosește cu predilecție în interpretarea fenomenelor cuprinse în domeniul științelor sociale înțelese în sens larg, sau, cum le numesc francezii, al științelor morale și politice, și anume: explicarea dialectică marxistă și analiza psihologică freudiană, pe de o parte, înțelegerea tipologică diltheyană și reducția eidetică practică de școala fenomenologică a lui Husserl, de alta, și să pun în evidență ceea ce, pe de o parte, 1) apropie *dialectica marxistă de psihanaliza freudiană* și ceea ce, [2)] pe de altă parte, le desparte de *tipologia diltheyană* și de *reducția fenomenologică*.

Studiul acesta nu are un caracter metodologic, ci își propune mai mult să surprindă ceea ce e original, specific în fiecare din aceste *demersuri* ale inteligenței omenesci<sup>2</sup>.



## FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ CONTIMPORANĂ

### I

#### ÎN CE MĂSURĂ SE POATE VORBI DE O FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ?

Cursul de filosofie românească început astăzi caută să înfățișeze principalele chipuri de filosofi români în viață, operele lor, precum și principalele probleme pe care le pun și sistemele de soluțiuni prin care le dezleagă.

Astăzi vom căuta să răspundem la întrebarea: dacă și în ce măsură se poate vorbi o filosofie românească?

Există o „filosofie” sau nu există decât „filosofi”?

Iată o întrebare prealabilă la care trebuie să răspundă acel ce vrea să dea seama de cele ce se întâmplă în lumea filosofiei; căci de răspunsul ei atârnă dacă poate fi vorba de o filosofie românească, sau numai de filosofi români.

1. Într-adevăr, pentru unii — și multă vreme pentru aproape toți acei ce aveau îndelețniciri filosofice — filosofia a fost o disciplină în toată puterea cuvântului, adică o știință teoretică, un întreg de adevăruri obiective, purtând fie asupra celor mai generale și mai înalte adevăruri despre lume la care poate ajunge mintea omenească, fie o știință a științelor, un fel de critică și de confruntare reciprocă a rezultatelor celorlalte științe particulare.

În acest caz, filosof era acela care, trecând dincolo de rezultatele științelor particulare, își punea întrebările esențiale despre tot și căuta să dezlege.

2. Iată însă că, de la o vreme, unii gânditori s-au legat de faptul că întotdeauna filosofia este a cuiva și au încercat să substituie vechii idei despre filosofie o alta, în care această disciplină, spre deosebire de caracterul obiectiv al științei, nu mai e decât o expresiune a individualității gânditorului care-o exprimă, un fel de creație artistică a lui în lumea de idei și de simboluri a cugetării, un fel de proiecție uriașă a unui eu asupra universului întreg pe care caută să și-l asimileze gânditorul.

După aceștia, nici nu ar exista, la drept vorbind, o „filosofie”<sup>2</sup>, adică un sistem de adevăruri general-valabile asupra problemelor esențiale ale lumii, ci numai o „filosofare”, adică o îndelețnicire specială a cătorva spirite alese, care caută pe calca gândului un echilibru spiritual, o împăcare a lor cu lume.

Rădăcinile celui dintâi fel de a înțelege filosofia sunt vechi, cât filosofia însăși; rădăcinile celui de al doilea fel se pot găsi în concepția filosofului german Friedrich Nietzsche.

Etimologic, „filosofie” înseamnă „iubire de înțelepciune”, de la „*philos*” — a iubi, și „*sophia*” — înțelepciune, în limba vechilor elini.

Termenul de filosofie și filosof [sic] a fost întrebuițat pentru întâia oară ca o reacție împotriva doctrinei sofistilor, ce înflorea la Atena prin veacul al cincilea înainte de Hristos, sofisti care se considerau „înțelepți” și neguțători de înțelepciune. Împotriva lor, filosoful elin Platon arată că adevăratul filosof, măsurând toată depărtarea care-l desparte pe om de înțelepciune, nu se poate numi pe sine „înțelept”, ci numai „iubitor de înțelepciune”.

La început, această filosofie era o speculație, mai mult sau mai puțin abstractă, asupra cauzelor lumii obiective și a constituțiunii ei, și ca atare se deosebea foarte puțin de știință, la originile acesteia.<sup>3</sup>

Abia cu Socrates filosofia începe să capete preocupări morale mai accentuate, adică să se preocupe mai ales de om și de rosturile lui, de înțelesul și de prețul vieții omenești pe lume sau al faptei lui.

Cu Platon și Aristotel filosofia ia din ce în ce [mai mult] un caracter „școlar” și „sistematic”, pe care le va păstra până în vremile noastre. Ea tinde să devină astfel un sistem de ansamblu al universului, o privire generală și ordonatoare a întregului câmp al cunoștințelor omenești; iar filosoful ajunge un dascăl, un om învățat și cuminte, care, înconjurat de învățacei, se întreabă și discută cu ei despre rostul și înțelesul tuturor lucrurilor.

Abia cu Immanuel Kant, filosofia își transformă iar aspectul, devenind, din teorie de ansamblu asupra lumii, o disciplină preliminară pentru orisicare știință, o disciplină critică, care, înainte de a porni o cercetare, se întreabă despre îndreptățirea întrebării și despre posibilitățile apriorice de a răspunde.

În sfârșit, izbit de caracterul personal și tranzitor al oricărui soluțiuni filosofice, Friedrich Nietzsche, urnat de un șir întreg de gânditori, răstoarnă datele problemei și nu mai consideră filosofia ca o știință obiectivă, ci ca o concepție personală despre lume și viață a fiecărui gânditor. În primul caz, filosofia se apropia mai mult de știință, de teorie, în al doilea caz, se apropie mai mult de practică, de artă. A filosofia nu mai înseamnă „a afla adevărul ultim”, ci numai „a te răfui în felul tău în gând cu existența”. Filosofia nu mai e deci decât o cale, o îndrumare a sufletului propriu.

În favoarea acestui din urmă fel de a înțelege filosofia, ca o proiecție subiectivă a unui eu în lumea de gândiri și de simboluri, militează în primul rând ideea că filosofia e totdeauna legată de un nume, că e totdeauna a cuiva. Astfel, avem de-a face cu o filosofie a lui Platon, a lui Aristotel, a arabului Averroes, a feticitului Augustin, a lui Toma din Aquino, a lui Descartes, a lui Kant sau a lui Hegel, iar legătura se arată tocmai în denumirea sistemelor de filosofie după autori lor, peec-tuindu-le cu marca personalității proprii; platonismul, aristotelismul, averroismul, augustinismul, tomismul, cartezianismul, kantianismul, hegelianismul...



Legătura aceasta nu este într-adevăr numai întâmplătoare, căci în favoarea ei mai militază și un al doilea fapt, și anume, că orice filosofie atentă se așează pe sine ca pe un început, considerând tot ceea ce s-a făcut mai dinainte ca greșit și supus criticii amare. E în această constatare a insuficienței gânditorilor precedenți de a rezolva problema care-mi stă pe inimă, mie, o condiție sine qua non, prin care filosoful își justifică, în ochii lui însuși, propria activitate de gânditor. Căci de ce folos mi-ar fi să cugel, dacă știu mai dinainte că problema la care cugel eu e dezlegată? Ar ajunge să-mi asimilez aceea ce au gândit alții. Dar aceasta e o poziție fundamental opusă aceea pe care o adoptă adevărații filosofi, care fac fabula rasa din ceea ce au gândit alții și pun din nou pe cont propriu toate problemele, de la început.

În ce măsură e justificată o astfel de pozițiune?

Trebuie să începem mai întâi prin a observa că, dacă în chip netăgăduit, sistemele își capătă numele lor după filosoful lor părinte, acest fel nu este singurul prin care se individualizează un sistem față de altul.

Numeroase sunt cazurile, în care factorul individualizator stă aiurea.

Așa, filosofia lui Platon și a succesoriilor lui se cheamă „academicism”, pentru că școala lui se ținea în grădinile lui Akademos (de aci ne vine nouă cuvântul academic, după cum cuvântul liceu ne vine de la Lyceum, loc unde se ținea școala lui Aristotel, zisă și peripatetică, pentru că aci se obișnuia să se discute în timpul plimbărilor pe jos).

Tot așa stoicismul, filosofia morală a cumpătării, cea mai înaltă filosofie practică a Antichității, își trage numele de la „stoa” — colonadă lângă care își ținea regulat ședințele.

La fel, filosofia medievală numai „scolastică” își trage numele din faptul că ea se preda „oficial”, la școală, în universitățile și colegiile medievale din Paris, din Oxford, din Bologna sau din Salamanca.

Ideea aceasta a legării grupului de filosofi de locul unde se filosofează suferă o precizare din timpul în care încep să se dezvolte orașele mari negustorești. Astfel, în vreme ce, până aci, filosofia era considerată oarecum „universală”, iar limba ei de predare era latineasca, sau elina, cu dezvoltarea puterii regale și a burgheziei, care duc la crearea statelor naționale, filosofia începe să se naționalizeze, să se vulgarizeze, iar filosoful, care până aci era profesor și om de curte, începe să capete un caracter burghez. Școlile filosofice se individualizează astfel după limbă sau după orașul de origine, în care filosoful și-a militat filosofia sau și-a găsit aderenți mai harnici.

Așa se face că astăzi, în filosofia contemporană, aflăm pentru neokantieni și denumirea de „Școala de la Marburg”, pentru Brentano și elevii săi numele „Școala badeză”, adică de la Baden, sau pentru psihologii gândirii din școala unor Marbe, Messer, Külpe, Buhler, Watt, numele de „Școala de la Wuzburg”, și așa mai departe.

Toate aceste legături dintre un sistem de filosofie și un loc unde se află o școală, sau o ceată de discipoli, ne arată că, cu tot caracterul personal al „filosofării”, activitatea aceasta este legată nu numai de existența unui filosof, ci și de existența unui mediu de difuziune.

Chiar dacă „filosofarea” rămâne uncalta principală în mâna filosofului și chiar dacă acesta, când filosofează, pornește în fiecare dată de la început, se gândesc „sub specie aeternitatis”, el nu se poate susține influenței mediului spiritual, ambianței, nici sub raportul problematicei, nici sub raportul soluțiilor pe care le aduce. Un schimb necontentat are loc între gânditor și lumea înconjurătoare. Necontentat, gândul filosofului e sollicitat să se avânte în văzduhurile cugelării, de către împrejurările concrete ale vieții care-l înconjoară, dacă nu chiar de micile aventuri ale vieții lui spirituale cotidiene.

Acei care afirmă că filosofia este numai „filosofare” nu puteau să nu observe existența acestui mediu de difuziune culturală a ideilor.

Ca să scape din încurcătura solipsistă, la care propria lor afirmațiune îi silește să închidă pe fiecare filosof în lumea gândurilor proprii, ei sunt siliți să neghe existența unei istorii a ideilor, recte o istorie a filosofiei. E un lucru curios și demn de observat că toți acești filosofi, care leagă filosofia de o personalitate, încep prin a nega istoria filosofiei, ca lipsită de obiect.

Dar mai este o considerațiune care militază în favoarea existenței unui corp real de doctrină, filosofic.

Este considerația trasă din posibilitatea unei nomenclaturi filosofice distincte, în legătură cu soluțiile înseși considerate independent și de mediu, și de persoana filosofului în chestiune. E vorba de existența unei terminologii pentru clasarea obiectivă a sistemelor, cum ar fi „idealism” — pentru filosofii care cred că realitatea e o proiecție exterioară a unui eu —, „realism” — pentru cele care cred, dimpotrivă, că lumea obiectivă există în chip real, independent de cunoașterea noastră asupra-i; cum e termenul „teism” pentru filosofii care admit existența unei ființe necesare, cauză și suport al lumii, „panteism” pentru cele care admit că această ființă necesară e însăși substanța lumii, adică substratul ei, „ateism” — pentru cele care nu admit existența unei ființe necesare.

Ce presupuziție stă ascunsă în dosul acestei nomenclaturi, care să o facă posibilă? Corespunde ideea că, oricât de diverse ar fi răspunsurile date de indivizii filosofi, ele sunt totuși susceptibile de ordonare, de clasare sistematică, de îndată ce le legăm de o întrebare, și anume de întrebarea la care își propun să răspundă fiecare.

Astfel, sub numele de „raționalism”, „empirism”, „criticism”, „intuiționism” se pot grupa o serie de soluții date de filosofi — independent de locul, de timpul, de indivizii sau de limba în care au scris, independent chiar de problema fundamentală care a frământat pe filosoful care le-a emis, ci numai și numai în funcție de o întrebare: „Care este izvorul cunoștinței adevărate?”

Ai răspuns: „simțurile”? Ești „empirist”, oricare ți-ar fi pozițiile în alt domeniu. Ai răspuns: „rațiunea”? Ești „raționalist”, dimpotrivă. Ai răspuns: „rațiunea în limitele experienței sensibile”? Ești criticist și, la fel, dacă răspunzi „intuiția”, ești intuiționist în teoria cunoașterii, oricare ți-ar fi altcumva sistemul.

Toate aceste considerațiuni ne învederează existența unor corelații obiective între soluțiile problemelor filosofice în raport cu întrebările la care răspund, adică ne



învederează existența unui domeniu propriu de realități filosofice, printre care se mișcă gânditorul, dar pe care el nu le poate schimba arbitrar fără a introduce confuzii în propria sa gândire, ci numai poate alege unele soluții justificându-și alegerea cu argumente, poate chiar combina asemenea soluții, păstrându-i-se că „inventă” ansambluri și poziții noi; în realitate, el nu va face decât să justifice o alegere sau nepuțința lui proprie de a alege.

Acum, să ne înțelegem: evoluția unilinară a cugetării omenesci poate să apară multora de nesușinut, dar aceasta nu e un temei suficient pentru a nega orice posibilitate de înțelegere și de continuitate între un filosof și altul.

Principal, împotriva unei astfel de afirmații, șade faptul că filosofia se face cu ajutorul mijloacelor de expresie al căror rost primar e tocmai transmisiunea cugetării. Dacă lumea fiecărui filosof e un absolut închis în sine, o monadă fără de ferește, de ce nu e „tăcerea” instrumentul de predicție al adevăratului filosof, cum zice în glumă proverbul: „Dacă tăceai, filosof rămâneai”?... De fapt, însă, tot ce cunoșteam noi ca filosofie este sau pentru că filosofi au scris ei înșiși, sau pentru că, atunci când nu au scris, au vorbit atât, încât discipolii le-au învățat cuvintele pe dinafară. În orișice caz, un lucru este cert. Tot ceea ce a fost filosof, de care ne aducem azi aminte, a avut o influență oarecare, influență care s-a transmis până la noi într-un fel sau într-altul.

Nu vreau să contest prin aceasta faptul că se poate să fi existat filosofi care, mulțumindu-se cu rodul gândului lor lăuntric, cu contemplația celor ce descopereau, au tăcut; și nici nu contest calitatea de filosofare autentică a unei asemenea preocupări tăcute de cele ale gândului. Ci numai îi opun, acestei liniști, imensul „bagaj” de „formulări” spre comunicare către alții, pe care îl constituie literatura filosofică a lumii europene, căreia de asemeni nu i se poate tăgădui filosofarea autentică. Pentru că, dacă am răpi acest titlu unor Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, cui oare s-ar mai cuveni să-l dăm?

Dar dacă e așa, atunci înseamnă că filosofarea nu e în esența ei necomunicabilă, iar caracterul individual al filosofării nu se mai opune categoric existenței unui mediu de difuziune. Să străngem acest lucru mai de aproape.

Considerând faptul că, în afara intuițiilor mari, lăuntrice, de natură mai mult mistică decât filosofică, cum ar fi aceea consemnată în memorialul lui Pascal sau cea petrecută cu Descartes în faimoasa noapte de noiembrie 1619, acestea într-adevăr necomunicabile altfel decât „linic”, tot restul filosofiei e gândire, adică încercare de a transmite altuia conținuturi sufletești sau obiective, cu ajutorul limbajului. Dar tocmai această întrebuintare a limbajului ca mijloc de formulare a acestor intuiții, spre a le pune la îndemâna celorlalți, este o dovadă că „filosofarea” se îndreaptă către „altul”. Lucrurile se pot adănci și ceva mai mult, dar din nefericire nu e vreme.

Răspunsul acesta nu este însă suficient.

Dacă filosofia se clădește inițial pe o intuiție a lumii în esența ei netransmisibilă pe cale de concept; și dacă totuși filosoful, în activitatea sa specifică și proprie, nu face decât să cugete, să dea temeiuri, să raționeze, să arate altora temeiul și în dreptățirea vederii lui originare, ce se transmite propriu-zis de la un filosof la altul?

Căci tocmai în natura acestei transmiteri stă partea cea mai grea a întrebării: ce anume se poate și ce nu se poate transmite?

Elementele ce trec de la un filosof la altul sunt oare alceva decât „capcane”, pe care primul ajutor le-a înțins celui din urmă? Și istoria filosofiei nu ar putea fi, cu drept cuvânt, considerată, așa cum spune o „butadă”, ca o istorie a răsălmăcirilor, adică a greșitei interpretări a gândurilor altuia?

În două feluri se face transmiterea aceasta de gândire: 1) transmițând altora problemele ce ne frământă, 2) transmițând soluțiile ce le-am dat.

Transmiterea problemelor nu poate fi tăgăduită. Ea se face în special prin aceea că un filosof autentic începe prin a pune pe gânduri pe cel ce ia contact cu gândul lui. Departate de a-i servi „soluțiuni” gata făcute, filosoful adevărat trezește în cel care-l ascultă neliniști și presimțiri ale unor nelămuriri ce caută a fi dezlegate.

Toată filosofia modernă stă, de pildă, tributară unei întrebări puse de Kant: „Cum e posibilă cunoștința omenească?”

Acum, e adevărat că fiecare înțelege această întrebare așa cum o poate înțelege, lăsând-o să răsunе în interiorul propriului său eu conform propriilor nedumeriri și neliniști: 1) Cum cunosc? 2) Cu ce cunosc? 3) Ce pot să cunosc? 4) Pot eu cunoaște adevărul? 5) Ce valoare are cunoașterea prin simțiri? 6) Dar cea prin rațiune? 7) Ce este lucrul pe care îl cunosc? și așa mai departe. Fiecare răsfrânge caleidoscopic întrebarea de-nceput. Dar tocmai această răsfrângere constituie problematica istoriei ideilor unei epoci.

Rămâne, prin urmare, stabilit că cel ce filosofează își poate transmite și altora nedumeririle și neliniștile sale, îmbăcăndu-le în haină de cuvinte, sub formă de probleme, și că transmiterea lor constituie o întreagă activitate ce depășește purul individ și filosofarea propriu-zisă, până în clipa în care întrebarea a prins într-un alt suflet, a legat rod în mintea celui ce a auzit-o.

Alături de drama de a-nțelege, a căutării, există însă, pentru filosoful care a înțeles, o altă dramă, aceea de a se face înțeles, de a transmite altora aceea ce a înțeles, răspunsul, dezlegarea. Și ei îi corespunde arhitectura de cuvinte care constituie „literatură” oricărei filosofi, adică sistemele și ansamblurile de soluții.

Alături de transmiterea problemelor, mai e deci și alceva: transmiterea soluțiilor.

Am văzut cum își transmite un filosof neliniștea, nedumerirea. Cum își transmite acum gândul filosofului care a aflat un adevăr, acel care poate să strige asemenea lui Arhimede: „Evrika”! —, am descoperit!

Răspunsul este limpede: întemeindu-și-o, demonstrând-o. Mai toată literatura filosofică nu e decât o sumă de asemenea soluții, asemenea răspunsuri la întrebări care-au neliniștit pe-un filosof. E o transmitere de poziții, de atitudini față de întrebări și o transmitere de argumente demonstrative, care justifică aceste atitudini.

Aci însă răsălmăncirea de care am vorbit e mai mult decât oriunde cu putință din cauza echivocității termenilor, a lungului șir de demonstrații pe care trebuie să



le urce gândul fără greș, ca să ajungă să descopere aceste evidente de-nceput, pe care se sprijină totul.

Iată, de pildă, un exemplu des întrebuițat pentru o astfel de răstălmăcire:

Se știe că atât Schopenhauer, cât și Hegel trec drept discipolii lui Kant. Fiecare se pretinde a fi „interpretul adevăratei gândiri kantiene” și acoperă de invective, ce merg adesea până la injurii, pe celălalt.

Ce se întâmplă în realitate? Și unul, și celălalt au reținut numai cuvintele lui Kant și au răspuns cu aceste cuvinte la cu totul alte întrebări decât erau ale lui Kant.

Pentru Immanuel Kant, întrebarea fundamentală era: „Cum se face de cunosc?”, iar celelalte întrebări erau numai accesorii spre a putea răspunde convenabil la aceasta.

Pentru urmașii săi, întrebarea fundamentală e stărnită de răspunsul pe care îl dă Kant la unele probleme: fenomenalismul pentru Schopenhauer, schematismul transcendențial pentru Hegel. Pentru ei întrebarea nu e: „Cum cunosc?”, ci: „Ce este aceea ce cunosc?”. Și unul, și altul răspunde cu cuvintele lui Kant: „Ce cunosc este o proiecțiune a spiritului meu”. Dar pentru Schopenhauer asta înseamnă: „lumea e o iluzie fără realitate”, în timp ce, pentru Hegel asta înseamnă: „spiritul meu e creator”.

Iată unde duce o aceeași soluție, răsfântă prin prisma a două firi deosebite sub două unghieri de refracție deosebite, sub două temperamente diferite, sub două atitudini opuse în fața existenței.

Înscamnă însă că aceste răstălmăciri nu au nici o importanță?

Dimpotrivă. Ele constituiesc aproape tot câmpul filosofiei. Și e aci un nou argument contra celor ce consideră pe filosof închis în propria filosofare.

Astfel, pe lângă caracterul subiectiv, filosofarea, luarea unei atitudini în fața realității, rezultată dintr-o neliniște proprie,

pe lângă caracterul social, născut din nevoia transmiterii acestor neliniști și a acestor certitudini și poziții pe căile obicinuite de transmitere ale gândului: scrisul și grăitul,

filosofia mai are un caracter obiectiv propriu, care constă în nevoia de întemeiere a acestor atitudini în raport cu un ansamblu de adevăruri, în raport cu o problematică obiectivă, într-un sistem de soluții coerente.

Rămâne așadar de luat în considerație, pentru determinarea caracterului național al unei filosofii:

- 1) filosoful însuși, cu activitatea lui proprie, „filosofarea”,
- 2) mediul de difuziune a ideilor, cu instrumentele lui, limba scrisă și grăită, cursurile, conferințele, cărțile, revistele de filosofie,
- 3) aceea ce am putea numi „problematica” și „sistematica” filosofiei, adică șirul de întrebări și de răspunsuri considerate obiectiv, în ele însele.

De o filosofie românească poate fi vorba deci în măsura în care cele trei condițiuni se vor găsi împlinite:

1) existența unei activități de filosofare autentică și originală printre români, născută din motive românești,

2) existența unui mediu de difuziune a ideilor filosofice în limba românească, prin grai sau scris, în reviste, cărți, cursuri și conferințe,

3) existența unei problematice și a unor sisteme filosofice specific românești. Ce sunt aceste condițiuni și în ce măsură sunt împlinite printre noi, vom încerca să precizăm în comunicările următoare.

Data viitoare, vom începe cu cea dintâi, vorbind despre: *Caracterele filosofării românești contemporane*.

## II

### CARACTERELE FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI CONTEMPORANE

Am arătat în cursul convorbirii precedente că, pentru a putea vorbi despre existența unei filosofii românești contemporane, trebuie să fie îndeplinite trei condițiuni, în prealabil:

1) să existe o preocupare filosofică autentică, originală, printre români, născută din motive românești,

2) să existe un mediu de difuziune, de răspândire a ideilor filosofice în limba românească,

3) să existe o problematică și o sistematică originală, adică un șir de întrebări și de răspunsuri privitoare la problemele esențiale ale existenței, legate armonice și coordonate într-un tot organic.

Vom căuta astăzi să răspundem la cea dintâi întrebare, și anume să verificăm dacă există o preocupare filosofică autentică în cultura românească, întreținută de gânditori români, cu motive izvorâte din nevoile lor de adaptare la condițiile speciale ale culturii românești.

Pentru aceasta, va trebui să ne întrebăm pe rând:

1. Care sunt prilejurile de gândire și reflexie filosofică pe care le oferă viața culturală românească?

2. Care sunt motivele care împing pe cineva să se adâncească în lumea de idei și de abstracții a cugetării filosofice?

3. Care [sunt] roslul, funcțiunea și perspectiva acestui fel de îndelemticire culturală? și, în sfârșit,

4. Care sunt caracterele proprii ale acestei îndelemticiri în mediul nostru românesc?

Căci, într-adevăr, orișice filosofare presupune mai întâi un gânditor, un motiv de reflexie și un prilej care să-i dea aripă, un rost pentru care se cugetă și un timp necesar pentru aceasta.

Unde le vom găsi oare, în mediul nostru românesc?



Așa cum se procedează pretutindeni, acolo unde ne aflăm față de fapte numeroase, variate și complexe, va trebui să ne ușurăm munca de descriere și de clasificare, constituind câteva tipuri principale în care să grupăm, după asemănare, principalele direcții de orientare ale preocupărilor românești de lucrurile filosofiei.

Reluând clasificarea pe care o făcea „cum grano salis” unul dintre profesorii noștri mai tineri, răspunzând unei anchete întreprinsă de o revistă transilvăneană asupra direcțiilor și perspectivelor românești contemporane, vom spune că tendințele care împing pe oameni spre filosofie în cultura românească ar putea fi grupate în trei tipuri principale:

1. un tip cu preocupări istorice și politice, caracterizate,
2. un tip condiționat de necesitățile didactice și
3. un tip izvorât din nevoile individuale ale gânditorului.

Trei tipuri de filosofare prin urmare ne întâmpină, și ne îmbie să le aflăm rosturile și resorturile lor intime: pedagogul social, îndrumătorul, directorul conștiințelor publice, profetul, apoi profesorul de filosofie, dascălul, luminătorul și, în sfârșit, filosoful pur și simplu.

Fiecare din aceste tipuri trebuie cercetat cu de-amănuntul, atât în privința originilor sale, cât și a privilegiilor și motivelor sale de filosofare, precum și a sferei sale de preocupări, a rostului său social, a perspectivelor, a originalității și a caracterelor sale proprii.

[1.] Să începem cu cel dintâi, cu filosoful politic și istoric. Nu pentru că din punctul de vedere filosofic constituie tipul cel mai pur. Dimpotrivă. Ci mai ales pentru că, în stadiul actual de dezvoltare a culturii românești, e cel cu mai mult răsunet. Dacă filosofi propriu-ziși sunt rari, și dacă chiar dascălii de filosofie nu formează legiune azi la noi, apoi filosof politic, îndrumător de conștiințe, lămuritor de rosturi și de nevoi colective cață aproape a fi oricine. Aceasta nu înseamnă că oricine reușește, ci numai că motivul acesta de a filosofa asupra nevoilor comune este mai la îndemână, mai aproape de oricine. Lucrul se lămurăște desigur în legătură cu structura actuală a vieții noastre publice și cu condițiunile ce i s-au creat după revoluția începută în prima jumătate a veacului al XIX-lea. Până atunci filosofia fusese o îndelungă domnești din cărturar, lăsată mai ales pe seama preoților sau a dascălilor cărturari de la academii domnești din țară. Ea avea un caracter speculativ sau practic, orientat însă către clădirea sufletască a omului în genere, și nu către țeluri politice și naționale. Cu ridicarea generației de la 1848, lucrurile se schimbă. Toată viața intelectuală a țării e prinsă la remorca ideilor naționaliste.<sup>4</sup> Dascălul grec e izgonit și locul lui e luat de fruntașii generației politice a vremii. Un Ion Heliade Rădulescu, un Mihail Kogălniceanu, un Hasdeu chiar, în prima sa perioadă, fără a fi filosofi de meserie, sunt aduși de nevoile acțiunii lor să cugete, să cugete mult și temeinic asupra împrejurărilor asupra cătora lucrează. Din sfera de preocupări abstracte, filosofia se coboară-n adunări, cu terminologia și vocabularul ideologiei democratice. Așa se lămurăște faptul că marii îndrumători ai cugetelor sunt istorici,

istorici care au ieșit din cercul strămt al preocupărilor lor de paleografi sau arhivari și care cață să lăurească idealurile mari ale neamului lor și unitatea lui spirituală. Acuma, e adevărat că ei nu căutau totdeauna această unitate acolo unde era ea într-adevăr, în unitatea de așezăminte, de credințe sau de soartă, ci acolo unde îi mă-nau prejudecățile lor și ale vremii. Nu e mai puțin adevărat că, în această subordonare a tuturor îndelungirilor spirituale față de ideea națională, trebuie căutate originea și dezvoltarea tipului de filosof politic de la noi.

Cu întemeierea statului unitar românesc, ideologia națională capătă o primă așezare. O reacțiune se desemnează atunci, cam către anul 1880, din partea noii generații împotriva direcțiilor anterioare. E clipa „direcției nouă”, criticistă, a reacțiunii junimiste. Impresionată de plătora de nulități, de valori false adumbrite sub stindardul ideologiei naționaliste, junimismul reclamă o reînnoire, o părșire a orientărilor politice din cultură și o reînlocuire la universal, la sfere[le] semine ale producției deinteresate. E o eroare să ne închipuim că această direcțiune nouă privea numai o reorientare „poetică” sau „literară”. Reacțiunea junimistă caută să îmbrățișeze întregul domeniu al „culturii” românești și ca atare și filosofia. De aceea junimismul poate fi considerat a sta la baza celui de al doilea tip de filosof român, tipul didactic, spiritul său stând la baza întregii organizații a învățământului nostru filosofic.

Totuși destinele filosofării politice de la noi din țară nu erau încă sfârșite. Mai curând sau mai târziu s-a dat la iveală faptul că însăși reacțiunea junimistă avea un substrat politic. Domnul Zeletin, care a studiat cu multă pasune și poate cu multă părtinire acest aspect al reacțiunii junimiste, a pus admirabil în relief acest caracter al reacțiunii junimiste, împotrivirea spirituală a claselor vechi conducătoare față de triumful politic al boierășilor și al burgeziei. Așa că, în ultima față a Junimii, și poate în faza cea mai durabilă ca influență, junimiști au devenit și ei filosofi politici, și lor li se datorează faimoasa teorie asupra dezvoltării civilizației românești moderne ca „formă fără fond”, ca copie servilă a instituțiilor apusene, care constituie și astăzi un fel de latmotiv al oricărei filosofi politice românești. Această generație ne-a dat cugetători politici de talia unui Titu Maiorescu și mai ales Mihai Eminescu.

Nu vom vorbi niciodată îndeajuns asupra fenomenului care a fost pentru întreaga cultură românească marele Mihai Eminescu. Gloria lui cea mare este [cea de] poet, desigur. Dar cu nimic nu scade pasul față de valoarea lui ca cugetător politic. Adumbrită un timp de gloria gândirii unui Maiorescu, așezat în strana oficială a recunoașterii didactice ca un „pontifex” al cugetării, gloria lui Eminescu a ieșit de la o vreme la iveală și pe acest tălâm, unde a putut să dea naștere, în prelungirea gândirii maioreșciene despre caracterul politic: semănătorismul. Desigur, Eminescu a cadre, unui nou curent de cugetare politică: semănătorismul. Desigur, Eminescu a aparținut reacțiunii. Dar nu reacțiunii junimiste ca întreg, ca reacțiune a vechilor stăpânitori ai țării, ci reacțiunii țării întregi, împotriva schimonosirii așezămintelor ei de către un naționalism de import<sup>5</sup>, care sfârșise prin a se întoarce împotriva tuturor bunurilor naționale adevărate, stălcind limba, legea și așezămintele. De aceea pe gândirea politică a lui Eminescu se altoiește, în 1907, gândirea altei generații. Generația



semănătoristă, pornită din dragostea romantică a brazdei, generație naționalistă, și ea, însă cu direcțiuni autohtone egal potrivnice liberalismului și conservatismului boieresc. Acestei generații, ai cărei îndrumători au fost domnii Nicolae Iorga și A. A. Cuza, i se datorește o remobilizare naționalistă<sup>6</sup> a conștiințelor și pregătirea lor pentru opera de întregire a neamului românesc. Și, cu ea, și o reînnoire a prestigiului filosofării din pricina politice. Alături de semănătorism se naște în țară un alt curent, cam în aceeași vreme, influențat de gândirea „narodnicilor” ruși. E curentul poporanist al celor de la „Viața românească”, în prelungirea, în sens țărănesc, a mișcării socialiste a lui Gherca, care făcuse opoziție reacțiunii junimiste în fața politică a activității acestora. Și aci avem de-a face cu o vână importantă de filosofi care aplecată asupra problemelor politice ale clasei țărănești.

Războiul pentru întregirea neamului a fost în mare măsură un fel de prilej de verificare a acestor ideologii politice. Odată terminat, odată întregirea neamului realizată, ea a impus semănătorismului naționalist o „revizuire de conștiință”. Un nou ideal trebuia căutat, care să întruchieze, odată idealul unitii politice întrupat, aspirațiunile națiunii întregi, de acum unite. Revizuirea aceasta este în curs încă sub ochii noștri. Ea formează tema de predilecție a filosofării politice actuale. Toate vechile direcțiuni se regăsesc și caută să-și promoveze, adaptându-l noilor împrejurări, vechiul ideal. În prelungirea liniei semănătoriste, întâlnim naționalismul integral al domnului A. C. Cuza, care a trecut în domeniul realizărilor, exercitând o influență considerabilă asupra unei mari părți din tinerime. Tot aci întâlnim, de asemenea, naționalismul cultural al domnului Nicolae Iorga, alături de acel al domnului Mehedintz, venit din căile junimismului sau acel al domnului Marin Ștefănescu<sup>7</sup>. În prelungirea vechii linii junimiste, mai întâlnim gândirea politică a domnului Rădulescu-Motru, așezată pe vechia idee de obiectivitate, dar gravitând și ea către autohtonism, dar tocmai din motive de autenticitate. În prelungirea mișcării gheriste și poporaniste, avem și astăzi continuarea acestei ideologii rămasă creștinocreaștină „Viața românească”, cu domnul Ralea sau Siere, de pildă, ultimul alunecat către politica militanță. În sfârșit, avem reorientări naționaliste care cumulează simultan influența semănătorismului și a junimismului d-lui Rădulescu-Motru, cum ar fi elevul său independent Nae Ionescu. Și, în sfârșit, fenomen curios, avem apariția gândirii domnului Zeletin, care pătrunde în cultura românească cu intențiunea de a reda o fundare filosofică liberalismului, de mult lipsit de un astfel de fundament în cultura noastră, unde presupunerile maioreștiene ale evoluției formale, fără fond, făceau lege. Domnul Zeletin arată că argumentele sociologice necesitatei evoluției burgheze și propune promovarea și acceptarea idealurilor burghezei și ale României moderne împotriva vechii Români menite pieirii.

Filosoful istoric, atât de răspândit în cugetarea românească, după cum se vede, are ca prilej de reflexie împrejurările istorice ale epocii. Rolul lui e oarecum rolul de profet, de profet al pământului, de profet laic. El lucrează la făurirea idealului social al epocii, și scopul lui nu este teoretic, să cunoască, ci practic, normativ, să îndrumeze, chiar atunci când cugetarea lui îmbracă haina argumentației științifice.

Succesul acestui fel de filosofie trebuie căutat în interesul crescând al vieții publice în masa mare a burgheziei. Și, [în] resorturile adânci ale conflictelor de idei în acest tip de filosofare este însuși conflictul idealurilor etice de rasă, de clasă sau de națiune. Nu vom cerceta aci valoarea pozițiilor adoptate de către filosofi acestui tip în cadrul problematicii speciale a problemelor sociale. Aceasta depășește cadrul acestei convorbiri, ci călă a fi lămurită la urmă. Aci analizăm felurile de a filosofa, nu filosofia însăși, care formează obiectul celei de a treia conferințe.

2. Al doilea tip de filosofare este cel născut din necesitățile didacticismului. Tipul „profesorului de filosofie”, pe care nu putea să-l suferă Schopenhauer. Și e ciudat de constatat că încetățenirea acestui tip în cultura românească se datorește tocmai junimismului, așa de înrâurit de către filosoful Schopenhauer.

Dacă acest tip nu e cel mai răspândit la noi, nici cel mai cetit, el e desigur din punct de vedere al filosofării cu mult mai pur ca cel dintâi. De aceea și împrumută el în vremea noastră aproape întreg prestigiul filosofării. Filosofi istorici și politici adesea nici nu se recunosc drept filosofi, ci caută să profite de prestigiul altor discipline sau științe. Dimpotrivă, denumirea de „filosof” acoperă în vremea noastră, în conștiința publică, aproape numai pe profesorii de filosofie. Nu numai la noi. Ci pretindendi unde burghezia a triumfat, și unde a izbutit să impună tendințele sale ordinii de stat. Căci burghezia, implicând forma de organizate democratică de stat, autoritatea nu se mai întemeiază — formal cel puțin — pe putere, ci pe convingerea întemeiată. Va trebui, prin urmare, să-și creeze această burghezie un instrument de dominație spirituală a societății, un amvon laic de unde să se promoveze idealurile și tendințele sale lumii culturale. Aceste altare ale noului zeu sunt universitățile și școlile de stat. Astfel, într-un stat democratic, activitatea filosofică cristalizează, filosoful este încadrat și salariat iar filosofia devine o îndelemticire profesională. O îndelemticire profesională care nu exclude vocația, este drept. Dar nici nu o include cu necesitate.

Care e rostul profesorului de filosofie, care sunt motivele și prilejurile lui de gândire, care sunt caracterele proprii ale îndelemticirii sale?

Două sunt rosturile profesorului de filosofie: 1) să informeze asupra mișcării filosofice de aiurea, să-și țină auditoriul la curent cu mișcarea filosofică contemporană, să-i dea un anumit bagaj de cunoștințe necesare pentru absolvirea și trecerea examenelor și 2) să promoveze în fața auditoriului său idealurile de stat.

Profesorul de filosofie trebuie să informeze. Prea bine. Dar se spunea că filosofia nu se învață! La ce pot folosi atunci cursuri, conferințe? La aceasta e de răspuns mai întâi că e excesiv să afirmi că filosofia nu se învață.<sup>8</sup> E adevărat că pozițiile filosofice sunt intransmisibile. E de asemenea adevărat că cunoașterea gândirii altor filosofi nu e totdeauna necesară filosofilor adevărați. Căci ceea ce importă nu e noutatea de gândire, ci autenticitatea viziunii, sinceritatea filosofului și adâncimea personală. Aproape că nu este poziție filosofică care să nu-și fi găsit susținători. Nu s-a spus oare despre Bergson că nu face decât să reia doctrina lui Heraclit? Apoi,



Pascal nu a scris acele minunate *Provinciale*, în care ne-a zugrăvit tipul ieziutului ca nimem altul, în morală, fără ca totuși să fi celtit vreodată în întregime vreun autor ieziut? Dacă e așa, ce ne poate spune profesorul de filosofie? Iată ce: întâi, ne poate da prilejuri noi de meditare și, oricât ar părea de paradoxal aceasta, ne poate stimula să-l contrazicem, să ne verificăm necontentul propriile noastre pozițiuni față de dânsul. Apoi, ne pune în față problemele filosofice și filosofii. Nu soluții ne dau profesorii de filosofie, ci mai mult ne învață să gândim, ne arată cum au gândit alții și ne ajută să ne punem și să ne dezlegăm noi înșine problema. Și ne mai învață un lucru profesorii: vocabularul, tehnica de lucru din acest punct de vedere.

Obligat să informeze despre ceea ce au făcut alții, de înseși condițiile profesiei sale, profesorul de filosofie e silit să-și limiteze câmpul cercetării, să se specializeze. Am văzut că un filosof sau e filosof întreg, sau nu este. Profesorul de filosofie e, sub acest raport, o excepție, ca profesor. El e sau logician, sau psiholog, sau moralist, sau sociolog, sau pedagog, sau istoric al filosofiei.

Am văzut că obligația de a informa silește pe „profesorul de filosofie” să înlocuiască propria filosofare prin adunarea de material. Să facă fișe, în loc să mediceze. Adunarea materialului și informația am spus că nu exclud însă gândirea personală. Ci numai nu o mai fac necesară. Profesorul de filosofie poate și el, dacă vrea, să ia poziție în chestiune. Dar nimic nu-l silește la aceasta în profesia sa. De aceea, de cele mai multe ori originalitatea profesorului de filosofie nu pornește din necesitatea de a-și asigura un echilibru personal față cu probleme care îl frământă pe el personal, ci mai mult din nevoia de sinteză, din nevoia de a se regăsi pe sine între alăta pări pe care le raportează. Aci e un mare punct deosebitor al profesorului de filosofie — și de filosoful politic, și de filosoful pur și simplu. Prilejul său de filosofare nu mai e nici faptul social, nici înămplarea personală. Prilejul de filosofare al profesorului de filosofie este cartea, păretea altora, în raport cu care caută să [o] definească pe a sa.

Avem astfel de-a face cu o filosofare specială, cu caracter tehnic, neutral și obiectiv, științific. Putem acum să înțelegem predilecția jurnalismului pentru acest tip liniștit și nepasionat de cugetare.

Caracterul esențial al filosofiei de catedră este claritatea. Capacitatea de a se mira, de a vibra la adierea nouității vii e în totul subordonată. Conștiințiozitatea ia aci locul avântului. Lucrul acesta poate să nu placă unora. Dar așa o cer exigențele „didactice”. De aceea aproape fiecare profesor de filosofie aluneacă din când în când și alătura cu cursul, către preocupările lui adânci spirituale. Iar „profesorul tip”, profesorul admirabil, e cel ce reușește să-și unească pasiunea lui proprie de cugetare cu obiectul.

Profesori din aceștia de filosofie numără destui cultura românească. Și mulți dintre ei remarcabili. Tipul lor reprezentativ cel mai de seamă e, între cei morți, Titu Maiorescu, iar despre cei vii ar trebui să vorbim pe specialități și o vom face când vom vorbi despre problematica filosofiei românești contemporane. Ajunge să amintim aci de profesori ca domnii Rădulescu-Motru, Gusti, Petrovici, Negulescu,

Andrei, Ralea, Marin Ștefănescu, Tudor Vianu, Mircea Djuvara sau d-na Alice Voinescu, dintre care mulți sunt cunoscuți radiofonșilor, chiar din cursurile acestei „Universității radio”. Pe unu l-ai auzi chiar adineori vorbind despre „vise”.

Al doilea fel al învățământului filosofic am spus că este promovarea idealului de stat. Acest corolar etic al învățământului dă libertate profesorului de a-și lua avânt din cadrul specialității, spre a-și coordona învățământul idealurilor etice superioare din cadrul specialității. Aci se face profesorul de filosofie iubit de tinerile generații. Aci își adună el elevi, discipoli. Dar tot pe aci aluneacă pe nesimțite către politică, care sfârșește prin a prinde pe cei mai mulți, făcându-i să alunece către cel dintâi tip, analizat mai înainte. E aci o deviere de la care aproape nimem nu poate să scape, legat poate de însăși necesitatea de a alege între diferitele idealuri etice pe care le propagă de la catedră.

3. Al treilea tip de filosofie, cel din urmă, este filosoful pur și simplu. Cel care filosofează pentru că nu poate face altfel, fără vreo motivare profesională. E ca un fel de neliniște a ființei sale, care caută a o potoli prin argumente, sau concepții, un fel de căutare de echilibru abstract al ființei sale, între diferitele poziții care se înfățișează ca niște ispite reflexiunii personale. Prilejul acestei filosofări? Oricare. „Putin lucru, spune Valéry, ajunge ca să arunce pe un om de duh în mecanismul dinamicii universale. Un butoi care se urnește singur, un cablu rupt care se întoarce să-și izbească punctul de ancorare sau chiar un măr care cade dintr-un pom. În fața lor, omul se oprește, și duhul o ia razna singuratic pe calea gândurilor lui, spre nu știu lor, omul se oprește, și duhul o ia razna singuratic decât prin silogisme.” Motivul acestei care punct de unde nu te mai poți întoarce decât prin silogisme. „Motivul acestei filosofări? Mirarea<sup>10</sup>. Scopul ei? Asigurarea liniștii personale a filosofului. Caracterele ei? Arbitrariul poziției inițiale, caracterul subiectiv, pasionat, artistic. Forma de predilecție a exprimării gândului său nu mai e „tratatul” sau cursul, ci eseu de filosofie, un text scurt, care cuprinde și ceva literatură, adică mărturisire lirică, poezie. Profesorii de filosofie ar cam vrea ca aceștia să fie excluși din cadrul filosofiei „serioase”, dar lucrul nu e totdeauna cu putință.

Cine ar putea contesta matematicianului Poincaré titlul de filosof, pentru că nu a fost profesor de filosofie, ci numai a adulmecat neliniști în fața obiectelor de gând cu care se îndeleptea la cursul său de matematici?

Tipul acestui fel de filosofare îl găsim rar în cultura românească. Căci nu trebuie confundat eseu filosofic cu lucrarea didactică neizbitută. Exemplarul mai vechi ni-l oferă chiar Hasdeu, care, neîmpăcat cu moartea copilei sale, își află liniștea în meditațiile asupra spiritismului, adunate în cartea sa *Sic cogito*<sup>11</sup>. Exemplul mai noi, mai viu, aproape de amintirea noastră, ni-l oferă Vasile Pârvan, cu ale sale *Idei și forme istorice*, și mai ales cu acele *Memoriale*<sup>12</sup>, în care încearcă să dezlege rostul pierderii ființei iubite și puterile de care dispune amintirea ca să vecinicăscă lucrurile care ne-au fost dragi. Apoi lucrările unor Ștefan Nenișescu, Lucian Blaga și alții.

Cu aceasta credem că am făcut dovada existenței unor preocupări filosofice autentice în mediul românesc, și ca atare prima condiție este împlinită. Rezumând,



amintim că principala formă de filosofare ne apare a fi filosofarea politică, că totuși forma caracteristică ne apare a fi filosofarea didactică, împrejurările sociale restrângând încă — pentru câtă vreme, oare? — domeniul filosofării pure, fără altă îndeletnicire.

Ne rămâne să vedem, în cursul convorbirii viitoare, care e mediul filosofic românesc, cu alte cuvinte: cui se adresează această activitate filosofică românească?

### III

## MEDIUL FILOSOFIC ROMÂNESC

Studiind cea dintâi condiție pe care trebuie să o îndeplinească gândirea românească spre a se putea vorbi de o filosofie românească, am arătat, în cursul convorbirii precedente, care sunt caracterele generale ale preocupărilor filosofice de la noi, deosebind, între ele, trei tipuri principale: filosofarea politică, filosofarea didactică și filosofarea pur și simplu.

Am arătat, apoi, deosebirile care există între fiecare din aceste tipuri de filosofare, în ceea ce privește: 1) materialul asupra căruia se cugetă, 2) motivele și prilejurile în care se naște activitatea filosofică respectivă și 3) caracterele particulare și funcțiunea fiecăruia din aceste feluri de filosofare.

Astăzi, vom căuta să cercetăm mediul căruia se adresează aceste îndeletniciri, cercurile în care se răsfrâng aceste atitudini, arătând instrumentele ce folosesc și funcțiunea pe care o exercită fiecare.

O primă caracteristică privitoare la mediul filosofic românesc este caracterul său strict burghez. Filosofia este o îndeletnicire îngrădită aproape exclusiv în lumea orașelor noastre. Asta nu-nseamnă, bineînțeles, că nu ar exista o „căutare de înțelepciuni” și la țară. Ci numai că formele în care se face acolo „căutarea înțelepciunii” sunt cu totul deosebite de aceea ce am numit „filosofie”. Luarea de poziții și atitudini spirituale în fața problemelor existenței are loc, bineînțeles, în orice mediu. Numai că colecția de atitudini și credințe, cunoscute sub numele de „filosofie populară”, are un caracter colectiv și anonim; în vreme ce pozițiunile filosofiei sunt creații ale personalității. Maximele înțelepciunii populare, chiar dacă au și ele „autori”, fiindcă acestora se pierde în fața caracterului reprezentativ al maximei, care face ca ea să fie îndată selectată, asimilată de blocul omogen al credințelor colective.

Dacă facem această observație, e mai ales pentru a justifica lăsarea la o parte din cadrul acestor convorbiri a acestei „filosofii populare”, asupra căreia se insistă de obicei prea mult când se vorbește de „filosofia românească”. Existența ethosului național nu este bineînțeles fără urmări asupra motivelor de preilecție ale celui ce filosofează și nici asupra limbajului pe care îl întrebuințează; dar, de aci și până la generalizarea direcțiilor filosofiei populare la întreaga filosofie cultă, e un pas atât de mare, încât ne vine greu să-l facem pe urma înaintașilor noștri, oricât de calificați. Maximele „filosofiei populare” răsfrâng întotdeauna atitudini în strânsă legătură cu împrejurările de viață ale poporului și, ca atare, reflectă desigur „con-

stanțe ale gândirii românești”, dar nu e mai puțin adevărat că filosofia cultă, departe de a se dezvolta în chip necesar în linia de prelungire a acestor constante, poate dimpotrivă să se desfacă la un moment dat de ele, stabilindu-și alte legături cu filosofia cultă din afară. Lucrul acesta e cu atât mai de așteptat, cu cât mai toate temele dezvoltate de cultura burgheză românească își au rădăcinile în cultura altor neamuri. Firește că aci e o anomalie care poate să ducă la restângerea până la înăbușire a mediului filosofic românesc, înstrăinat de temele favorite de reflecție ale neamului care-l suportă; dar e o anomalie de care nu suferă numai filosofia, ci întreaga cultură românească. Nu știe oare toată lumea că, între hrana culturală a poporului și alta claselor orășenești, e o prăpastie de netrecut; că una sunt cărțile pentru popor și alta cărțile pentru cărturarii din orașe?<sup>13</sup> Puține, foarte puține sunt excepțiile care, trecând peste aceste bariere, au reușit să exprime gânduri și să vorbească într-o limbă înțeleasă deopotrivă de toți românii, fără deosebire de clasă. E cazul unor Creangă sau Eminescu, în literatură. Nu este încă în filosofie cazul nimănui...<sup>14</sup>

De fapt, acest caracter al mediului filosofic românesc nu trebuie să ne mire. Filosofia nu e o preocupare necesară a celor mulți; ci totdeauna o îndeletnicire a câtorva, puțini la număr. Și discordanța dintre problematica filosofiei românești și problemele filosofiei populare vădesc numai o firească înstrăinare a filosofului, ale cărui prilejuri de gândire nu-i sunt date totdeauna de problemele mediului său de origină, ci de lumea culturii apusene în care se mișcă. Acum, că această înstrăinare nu e niciodată deplină, și că, mai curând sau mai târziu, sterilitatea motivelor străine de gândire iese ca untdelemnul la iveală, e un fapt pe care îl simte orisicine. În dosul oarecăr *Elemente de metafizică* — pe baza *filosofiei kantiene* — răsar din când în când motivele naturale de reflecție ale autorului *Țărănimului* sau al *Culturii române și politicianismului*...<sup>15</sup>

Un al doilea fapt caracteristic pentru mediul filosofic românesc este existența câte unui mediu special, caracteristic pentru fiecare din tipurile de filosofie semnalate. Vom avea deci 1) un mediu al „filosofiei politice”, 2) un mediu al filosofiei didactice și 3) un mediu căruia se adresează filosofarea pură și simplă — înzestrate fiecare cu toate instrumentele de difuziune a gândirii respective. Va trebui deci să studiem pe rând, pentru fiecare din aceste medii: 1) care sunt grupurile constituite în cadrul tiparului și care sunt natura și trăsăturile caracteristice: curente de idei, școli, instituții? Apoi, 2) care sunt instrumentele de lucru ale fiecărui mediu de difuziune, orală sau scrisă, a gândirii filosofice: comunicări, conferințe, cursuri, convorbiri sau seminarii, cărți originale sau traduceri, manuale, cursuri scrise sau tratate, studii științifice sau eseuri, cicluri de conferințe, edituri, reviste de specialitate sau reviste de cultură generală acceptând articole filosofice, ziare. În sfârșit, 3) va trebui să de-gajăm trăsăturile caracteristice ale fiecăruia din aceste medii.

#### 1. Vom începe iarăși cu mediul de difuziune al filosofiei politice.

Despre mediul de difuziune al ideilor politice am vorbit mai mult în conferința precedentă, analizând pe larg împrejurările care au dus la supremația acestui fel de



filosofare în România. Am arătat geneza acestor preocupări în legătură cu transformarea structurii sociale a țării în a doua jumătate a secolului trecut. Am arătat succumul acestui fel de preocupare filosofică derivând din interesarea tot mai largă a burgheziei de viața de stat.

Din cele arătate atunci, se poate desprinde azi cu ușurință faptul că mediul filosofic politice este la noi un mediu activ și dinamic. Un mediu care se constituie spontan, din nevoi de cugetare autentice, în jurul anumitor interese sau în jurul anumitor atitudini fundamentale în opoziție unele față de altele. Un mediu în care ideile se încrucișează cu vioicune, în care personalitățile gânditoare se grupează de la sine, după afinități și comunitate de tendințe. De aceea, mediul filosofiei politice este la noi un mediu original, autentic. Asta nu înseamnă că nu împrumută din cultura altor neamuri, de multe ori, pozițiuni și argumente. Ci numai că întotdeauna aceste împrumuturi sunt asimilate propriilor nevoi de cugetare. E aci poate un aspect paradoxal: o filosofare care rămâne autentică chiar când temele ei de cugetare sunt străine. Pricina a fost cândva deslășită pare-se de domnul Lovinescu: cugetarea străină e un stimulent culturii proprii. Se împrumută argumente, motivarea internă a pozițiilor rămâne originală. Cu alte cuvinte, faptul pentru care cutare filosof politic se adresează la cutare autor străin nu este pura imitație, cum ar vrea unii, ci sau faptul că filosoful respectiv străin are o doctrină care poate fi „utilizată” în slujba cauzei proprii, sau faptul că filosoful nostru a fost rob, câștigat, entuziasmat de gândirea filosofului străin, ale cărui idei caută să le dezvolte în sensul problematic indicat de împreriurile originale de la noi.

Astfel, când s-a vorbit de „maurasism”<sup>16</sup>, maurasienii noștri au protestat în contra etichetei; chiar când nu au tăgăduit afinitatea de poziții. La fel, poporanismul altădată și chiar „socialismul”, fără a-și nega afinitățile de doctrinele surori din alte țări, au căutat să găsească „legi proprii de dezvoltare” pentru împreriurile de la noi. Cine nu știe de faimoasa lege a lui Ghera<sup>17</sup>, atât de discutată la noi în ultimul timp, despre evoluția țărilor înapoiate în contact cu țările capitaliste, încercare independentă, de adaptare a principiilor marxiste la împreriurile concrete de la noi?<sup>18</sup>

Am arătat în convorbirea precedentă care sunt principalele direcții și grupări ale filosofiei politice contemporane de la noi. Am distins în dreapta naționalismul integral, intransigent al domnilor Cuza și Paulescu; naționalismul cultural al domnilor Iorga, Mehedinți și Rădulescu-Motru, cu rădăcini deosebite fiecare, dar toate întemeindu-se pe muncă și tinzând către o dezvoltare culturală autentică, nu de import; reacționarismul unui Nae Ionescu. În stânga, alături de poporaniștii de la Iași, apărători ai democrației, fermentul unei grupări socialiste, cu domnul Șerban Voinea, îndreptat împotriva domnului Zeletin, în centru, țință de atac al tuturor.

Principalele probleme, dezbătute de curând în cadrul filosofiei politice românești, sunt: 1) problema originilor, structurii și idealurilor etice ale burgheziei românești sau, cu alte cuvinte, dacă modernizarea României este un lucru evitabil sau inevitabil și dacă este de dorit? Apoi, 2) problema fundamentului autorității de stat, în legătură cu criza democrației. La dezbaterca acestor probleme au luat parte

protagoniștii tuturor curentelor menționate: d-nii Zeletin, Suchianu, Nae Ionescu, Șerban Voinea, Ralca, Iorga, Marcu-Balș<sup>19</sup> etc.

Căile de dezbaterca au fost căările: *Evoluția burgheziei a domnului Zeletin*, replica *Marxism oligarhic* a d-lui Șerban Voinea, apoi conferințele, studiile din revistele literare și criticele lui, de pildă, studiul d-lui Petre Marcu-Balș (din „Gândirea”, asupra *Misticiei statului* și criticele „Vieții românești”, sau chiar articolele de ziare din presa zilnică, de pildă, polemicele dintre profesorii Nae Ionescu și Enric Oieteleșcanu, care au înviorat în cursul anilor din urmă viața culturală de la noi.

2. Al doilea mediu filosofic e constituit de mediul universitar, de profesori și de studenții lor. Am analizat în prelegerea trecută condițiile impuse filosofării de către activitatea didactică. Acum vom analiza numai structura generală a mediului nostru filosofic universitar.

Instrumentele principale de lucru sunt aci cursurile și seminariile respective. Care este structura lor?

Structura învățământului nostru filosofic se resimte și azi de influența celor două direcții principale, care au prezidat la întemeierea lui: 1) pozitivismul și 2) criticismul. Acest lucru se învederează minunat în alcătuirea programelor ca și în organizarea catedrelor pe specialități.

Sunt încă, și astăzi, facultăți românești de filosofie care nu au catedre de *metafizică*, de pildă, aceasta fiind considerată — în virtutea vechii prejudecăți pozitiviste — ca o rămășiță a trecutului, ce nu poate figura decât în cadrul istoriei filosofiei, întrucât e incompatibilă cu veleitățile disciplinelor filosofice de a se constitui ca științe.

Învățământul *logice* se resimte de asemeni, încă, de consecințele psihologismului care a stăpânit-o o vreme în Apus — psihologism după care logica își are întemeierea în psihologia gândirii. Învățământul *psihologic*, pășind căile mult umblate ale introspecției, tinde și la noi, firesc, către o încadrare biologică, atât în sensul: a) *psihogenetic*, cât și în sensul concepției ei ca b) o *psihologie de reacție*, cât și c) ca o *pregătire pentru aplicațiile psihotehnice* recente. Dezinteresată de problemele realității vieții sufletești, abandonate metafizicii, psihologia română modernă nu mai e preocupată decât de corelațiunea diferitelor stări și acte de relație ale organismelor înaintate în evoluție, în unități superioare. *Pedagogia* română e, ca și cea apuscană, stăpânită de tendințele activiste și orientată către o cunoaștere și o dezvoltare a virtualităților proprii ale copilului.

*Filosofia naturii*, devenită un fel de filosofie a științelor, este aproape cu totul neglijată în facultățile de filosofie de la noi. Singure cursurile de introducere în filosofie, sau de enciclopedie filosofică, mai sunt preocupate de astfel de probleme. Din fericire, un sprijin important e dat filosofiei în acest domeniu de către savanții de laborator, care tind către o încoronare filosofică a cercetărilor lor proprii. Dar din nefericire, alături de excepții onorabile, savanții, eminenti oameni de știință, nu aduc



aceeași eminență și în speculațiile lor filosofice. De multe ori se lasă amăgiți de superficiale considerațiuni științifice, care nu rezistă unei serioase analize filosofice.

*Istoria filosofiei*, care cumulează la noi sarcina introducerii în filosofie, ca și sarcina metafizicii și a filosofiei culturii, este firește insuficient specializată. Catedre unice de istoria filosofiei silesc pe profesorii respectivi să se întindă pe douăzeci și cinci de veacuri, atunci când se știe marca nevoie de monografii speciale, spre a putea contribui efectiv la progresul acestui domeniu. Dacă, dimpotrivă, vreun profesor adâncește o chestiune, un număr de ani, la cursuri, studenții lui riscă să rămână lipsiți de o introducere generală în filosofie sau să rămână cu mari lacune în cultura lor generală, filosofică, atât în ceea ce privește „clasicii” pe care n-au unde să-i mai afile, cât și „filosofia culturii”. *Estetica*, împreună cu *filosofia culturii*, cu *etica*, cu *politica*, cu *filosofia dreptului* și a *vieții economice* sunt toate înglobate în cadrul cuprinzător al *sociologiei*, care se întinde astăzi peste întregul domeniu a ceea ce odinioară se numea filosofia practică, sau normativă. Multe din ramurile acestui învățământ sunt astăzi răspândite în cadrul altor facultăți sau școli superioare.

În rezumat, se poate spune că spiritul învățământului nostru filosofic e încă vechiul spirit criticist, cu ceva din anarhia pe care o introduce pozitivismul specialist între diferitele discipline, autonomizate.

1) În centrul preocupărilor filosofiei didactice stă încă și azi întrebarea despre critica facultăților noastre de cunoaștere, cu corolarul său: supremația epistemo-logiei; dar deja începe să se întrezărească o nouă orientare pozitivistă în învățământ, care să așeze în centrul preocupărilor filosofice „omul” și manifestările lui sociale. 2) Complet lipsit, ba chiar ostil față de „metafizică”, învățământul filosofic românesc nu reușește totuși să se apropie de „științele exacte”, cum cerea pozitivismul, filosofi fiind la noi mai ales oameni cu pregătire literară, deci mai apți a diserta asupra științei decât a face efectiv știință specială.<sup>20</sup> 3) Totuși este de remarcat tendința persistentă a unora din disciplinele filosofice din cadrul învățământului, în special a disciplinelor cu obiect concret, de a se desface de obiectivul lor filosofic, spre a se constitui ca „științe” propriu-zise. E cazul psihologiei și al sociologiei, de pildă, unde progresele metodelor inductive accelerează această tendință.

Lacuna mediului nostru filosofic universitar stă deci în persistența superstiției științifice, fără ca filosofi să aibă o pregătire științifică suficientă în domeniul științelor exacte; cu alte cuvinte, e *lacuna unei prezumții științifice într-un mediu cu pregătire literară, clasică*.

Aceasta poate fi considerată ca forma ultimă a „spiritului critic” în filosofia românească<sup>21</sup> și chiar sub ochii noștri încep să se schițeze, în cadrul însuși al Universității, reacții destul de semnificative împotriva-i.

Altă caracteristică a acestui mediu academic este diferențierea pe specialități și relativa nediferențiere în școli și grupuri, după afinitățile de poziții. Mai toți profesorii de filosofie de la noi se orientează și se definesc în raport cu filosofia străină. Foarte puțini sunt cei care se definesc în raport cu pozițiunile similare adoptate de colegii lor de învățământ de la noi. Aceasta face ca, spre deosebire de mediul

filosofiei politice, filosofia didactică să fie lipsită de spirit polemic, afară bineînțeles de oarecare împrejurări și justificări, în legătură cu ocuparea unora dintre catedre... E aci un lucru care satisface pe câțiva și nu nemulțumește pe nimeni, dar care totuși răpește vioiciunea filosofiei universitare. O simplă comparație cu filosofia politică e — sub acest raport — profund semnificativă. Această situație se datorește poate și faptului că, spre deosebire de țările apusene, la noi întregul învățământ superior este în slujba unui singur ideal: de stat, așa că nu avem academii potrivnice în slujba unor țeluri etice deosebite, ca în Franța, bunăoară, unde toată vioiciunea vieții academice vine tocmai din împotrivirea aceasta necontentită, ceas de ceas, a instituțiilor de cultură superioară, laice, de stat, față de instituțiunile catolice, și invers... Aceste opoziții, pe care cultura românească le-a cunoscut cândva, în secolul trecut, în conflictele filosofice dintre școala de la Sfântul Sava și Academia grecească, nu se mai regăsesc nicăieri în cultura filosofică oficială, astăzi.

Abia [în] ultimii ani s-au văzut constituindu-se, în jurul unora dintre profesori, grupuri de discipoli, preocupați să ducă mai departe disciplina în spiritul gândirii maestrului lor. Sunt mici nuclee, promițând să dea naștere cândva unor adevărate școli filosofice românești. Dezvoltate la început în jurul seminarilor, aceste centre se constituie cu vremea în asociații autonome, cu scopul de a promova mai departe gândirea care ai adună. E cazul Asociației române de monografii sociologice<sup>22</sup>, al Institutului de estetică literară, al Societății de psihotehnică, născute toate în jurul seminarilor respective și crescute cu ele. E aci un frumos început de muncă colectivă, ce menește a schimba mult aspectul filosofiei academice.

În afara cursurilor universitare, filosofia aceasta oficială, didactică radiază și prin conferințe organizate de diferitele societăți filosofice sau cu tendințe filosofice. Deși acestea ar putea să pară a fi mai curând din domeniul filosofiei propriu-zise, totuși caracterele lor esențiale și chiar pretențiile lor le fac să rămână în nota didactică. Aci trebuie să așezate ciclurile de conferințe ale Societății Române de Filo-sofie<sup>23</sup>, asupra principalelor direcții ale filosofiei contemporane, precum și asupra clasiciilor filosofiei și a problemelor filozofiei prezente. Tot aci trebuie să im-conferințele Institutului Social Român<sup>24</sup>, cu un obiect ceva mai special, totuși im-pregnate de spirit filosofic universitar. Apoi ciclurile de conferințe ale Universității libere etc. Conferințarii acestor cicluri sunt recrutați mai todeauna din lumea învățământului filosofic universitar sau a elementelor alese din învățământul filo-sofic secundar.

În sfârșit, tot aci trebuie să așezate conferințele și comunicările restrânse ale Societății de filosofie sau ale Institutului social, cu toate că temele lor ar părea că le clasifică în cadrul cercetărilor personale. Caracterul lor fundamental informativ le așează însă tot în cadrul vieții filosofice academice.

Instrumentele de difuziune a ideilor prin scris sunt aci, în primul rând: cursurile și manualele de filosofie. E de remarcat că, multă vreme limba franceză fiind curent întru buinătățea ca limbă de instruire în ale filosofiei de mai toți studenții, uzul manua-lelor străine a împiedicat dezvoltarea manualelor proprii românești.



Cu înălțuirea României Mari, diversitatea de limbă de preparare între studenții noilor provincii, care foloseau germana, și cei din Vechiul Regat, care foloseau franceza, a dus, în chip firesc, către apariția primelor manuale românești. O remarcabilă reușită a mediului universitar o constituie, din acest punct de vedere, începutul traducerilor de manuale străine în românește, lucru de o importanță capitală pentru fixarea limbii și terminologiei filosofice românești. Două edituri principale de cărți de filosofie didactică: 1) Editura „Casa Școalelor” și 2) „Cultura Națională”, urmate de diferite alte edituri, au îmbogățit astfel literatura filosofică românească cu texte din clasicii filosofiei: Kant, Sextus Empiricus, Spinoza, Platon și, dintre autorii mai noi, pe Tarde, Durkheim, Menger, St. Simion și alții, constituind astfel baza unei colecții românești de texte clasice.<sup>25</sup>

Alături de cursuri și de clasici, trebuie menționate revistele de specialitate, în frunte cu „Revista de filosofie” a d-lui Rădulescu-Motru, decana revistelor de filosofie, întrucât e continuatoarea vechilor „Studii filosofice” dinainte de război. Apoi, „Arhiva pentru știința și reforma socială”, a d-lui profesor Gusti, specializată în chestiunile sociale, dar cuprinzând adesea studii interesând problemele filosofice ale vremii, în special filosofia istoriei și a culturii. Apoi, buletinele seminarele și lucrările publicate de seminariile de psihologie și pedagogie aplicată, din Cluj sau București și, în sfârșit, revistele de cultură generală care primesc articole filosofice cu caracter academic: „Viața românească”, „Convorbiri literare”, „Gândirea”, „Mina”, „Societatea de mâine”<sup>26</sup> etc. Aceste reviste publică studii asupra diferitelor probleme, care sunt apoi reunite în volume și constituiesc cărțile de filosofie ale diferitelor ramuri. Uneori se reunesc în volum cicluri de conferințe, cum sunt ciclurile Institutului social sau ale Societății de filosofie, constituind adevărate tratate colective.

3. Al treilea mediu filosofic e constituit de cei care filosofează pentru că nu pot altfel. Însuși caracterul intim al cugetării imprimă acestui mediu fizionomia lui particulară.

Filosofarea propriu-zisă ajunge uneori până la exprimarea ei la curs, atunci când filosoful este și profesor. De cele mai multe ori însă această filosofie e o filosofie de cenacul și mediul ei de răspândire seamănă mai mult cu acela al filosofiei politice, față de care e însă mai restrâns, decât cu acel al filosofiei didactice.

Acest mediu e prin urmare segmentat în mici bisericiuțe filosofice, care, fără a face școală propriu-zisă, fac totuși „curent” în jurul unui dascăl, al unui ziar sau al unei reviste, întreprinzând campanii de idei în jurul doctrinei lor militante. Mijloacele lui de exprimare rămân aceleași: cartea, revistele, revista proprie, foiletonul sau caietele, un fel de carte scrisă de mai mulți, în jurul unei aceleși probleme. Oral, conferințele, „saloanele”, „cenacul”. Aci ar trebui grupate, de pildă, conferințele diferitelor cenacuri, conferințele grupului „Poesis”, ale grupului din jurul revistei „Gândirea”, ale grupului de la Societatea de estetică, care nu au atât un scop

informativ, cât urmăresc să descopere ceva, să caute, să creeze, comunicând nu aceea ce se face alturea, ci rezultatul reflecțiilor proprii.

Precum vedem, spre deosebire de filosofia didactică și la fel cu filosofia poetică, acest mediu dezbatte probleme. Și larma acestor probleme umple o vreme mai toate publicațiile cu polemici, cu manifeste, critici, replici, „revizurii” și atacuri. Fiecare caută a-și spune părerea în opoziție sau în contact direct cu gândirea celui alt. E aici un intens „comet spiritual”, pe care „filosofia oficială” ar putea să-l învidieze, pe care însă îl privește de sus și cu demnitate.

Problemele recente ale acestei filosofii vii par a fi principial două:

1) Problema orientărilor culturii românești între specific și universal, dezbătută de d-nii Crainic, Vianu, Ralea, Nae Ionescu, Mateescu, Șerban Cioculescu și alții, în decurs de mai mulți ani, prin reviste, conferințe etc.

2) Problema generației, adică a orientării spirituale a celor tineri față de înaintași, pusă de Mircea Eliade în *Itinerariul său spiritual* și dezbătută de domnii Călinescu și Camil Petrescu, Nicolae Iorga, Crainic, Nae Ionescu, Comanescu, Mateescu, Petru Marcu-Balș și alții, de multe ori cu o patimă care dovedea că în acest soi de controverse sunt angrenate toate resorturile personalității...

Acestea sunt aspectele generale, panorama mediului filosofic românesc contemporan. Alături de realizări mature în domeniul didactic, lipsite poate de suficiență priză în mediul cultural, acest mediu e plin de virtualități și de făgăduieli în domeniul filosofiei politice și al filosofiei pure.



## FILOSOFIE ȘTIINȚIFICĂ, UNIVERSITATE ȘI ORTODOXIE

### I

Într-un articol publicat în ultimul număr al „Convorbirilor literare”, d. C. Rădulescu-Motru, profesor de psihologie, logică și teoria cunoștinței la Universitatea din București, atacă, sub titlul *Învățământul filosofic în România*<sup>1</sup>, direcțiunea ideologică reprezentată în cultura românească de ziarul „Cuvântul” și revista „Gândirea”.

Argumentarea d-lui Rădulescu-Motru este simplă.

Există în dezvoltarea filosofică două direcțiuni fundamentale: una „științifică”, alta „beletristică”, izvorâte din dubla natură a filosofiei, care „este și știință, și poezie în același timp” (p. 21). Prima direcție stă „în serviciul dorinței de a pricepe în chip cât mai obiectiv lumea înconjurătoare”, a doua stă „în serviciul dorinței de a împăca sufletul cu natura” (*ibidem*).

Care din aceste două direcțiuni trebuie să se impună în învățământ?, se întreabă d. Rădulescu-Motru.

Filosofia beletristică poate fi tolerată în învățământul secundar, spune dominația sa, datorită aiași caracterului său „liric”, corespunzător sufletului mușmălit căreia i se adresează, cât și interesului pe care îl are statul la menținerea ei; dar, mai ales, imposibilității de fapt de a o extirpa (p. 22).

Filosofia științifică, interesând numai câteva spirite de elită, pare a fi rezervată de d. Motru învățământului universitar, care poartă mai ales asupra filosofilor clasice, cu toate că dominația sa recunoaște că „nu sunt rare universitățile în care filosofia lui Kant este pusă în program numai în scopul de a preaslăvi sub numele ei confesiunea protestantismului” (*ibidem*).

Acastă direcție „științifică” este, după d. Motru, în tradiția învățământului filosofic românesc, așa cum există el de două sute de ani încoace (p. 23). Datorită „spirtualității bisericii ortodoxe”, care admite o „largă toleranță pentru știință”, pentru dascălii greci, „tradiția era să nu amestece filosofia cu religia și cu politica”, întrucât „școala este școală și biserica este biserică” (*ibidem*). De asemeni, prefeșii rinitele lui G. Lazăr și Eufrosin Poteca pentru Im. Kant și J.-J. Rousseau, deși „aceștia se mărginiseră să facă cunoscute filosofiele pe care ei le învățasă de la marii filosofi ai Apusului”, se datorau faptului că aceștia „le păreau mai potrivii pentru a ridica

moralitatea școlii”, idee care după d. Motru „este bine să nu se evite”. (Este vorba, bineînțeles, de „rolul pe care îl are filosofia”, ca „disciplină de sine stătătoare”, în „îndeplarea moravurilor țării noastre”) (p. 23-24.) Aceeași „libertate a filosofiei” continuă și atunci când „condițiile politice ale Țării românești înlesniră înființarea de universități, cu învățământ filosofic regulat” (p. 24). „Între anii 1880-1914, era o întrecere printre studenții români în străinătate, care să vie mai direct în contact cu personalitățile care ilustrau catedrele universitare străine”, aceștia fiind „conduși de dorul de a prinde tot ce este mai înalt în cultura Apusului”, datorită mai ales „încercării respectuoase” față de această cultură (*ibidem*). Toți acești tineri, „care și-au făcut studiile în aceste condițiuni, au ocupat aproape toate catedrele din învățământul secundar și superior” (p. 24-25). Pentru toți ar fi valabil de spus aceea ce spune d. Motru despre Maiorescu: „Presupunerea numai că Titu Maiorescu s-ar fi scoborât vreodată la rolul de filosof în slujba intereselor bisericești sau a intereselor monarhiste, ar fi ofensivă memoriei sale” (p. 25). Singură excepție, d. Marin Ștefănescu „a răvnit la ambiția să descopere filosofiei românești un substrat național și ortodox...”, dar „exemplul său a rămas fără imitatori și chiar dânsul n-a mai persistat în urmărirea acestei ambiții” (p. 26).

După război „situația a rămas cam aceeași”, „filosofia științifică domină cele patru universități ale regatului” (p. 28). Aceasta este o necesitate, pentru că „originalitatea filosofului științific nu poate fi decât la fel cu a omului de știință... Ea este un fapt, nu un program”. „Ea se constată după, și nu înaintea muncii”. „Descartes nu s-a gândit să rezolve problema ideilor din punct de vedere francez...” „Originalitatea națională se manifestă fără să fie cu dinadinsul voită” (p. 27).

D. Motru constată că s-a schimbat totuși ceva. Ce anume?

Ambianța. „Programele și examenele nu constituiesc întreaga atmosferă a școlii”, spune d.-sa. „Mai sunt lecturile particulare ale elevilor, interpretările și, natural, cu interpretările mai sunt și criticile și idealizările profesorilor, mai sunt exemplificările și digresiunile; și mai presus de toate sunt influențele mediului extrașcolar, care toate atârnă în cumpănă, și care pot la sfârșit să schimbe atmosfera în delavarea filosofiei științifice” (p. 22).

În ce sens s-a schimbat această ambianță? Să lăsăm chiar pe d. Motru să urmeze: „A reînviat peste tot misticismul religios, cum este obicinuit să fie cazul în urma unui război. S-au intensificat curentele naționaliste, cum este logic să fie în urma unui război pornit pentru realizarea spiritului naționalităților. S-au ridicat în prestigiu metodele antiintellectualiste, cum este natural să fie după o eră de brutalități...” (p. 28).

A rezultat, zice d.-sa, „o filosofie pentru uzul gazetarilor improvizati în salvatori ai lucrului public”. Dar ea „n-a reușit să se cristalizeze într-o scriere de valoare” (p. 28-29).

Concluzia? Să adăncim.

Ținta atacului d-lui Motru este dublă. Fățiș, ea urmărește lămurirea dublcității (d. Motru zice „necinstea”) statului român care, pe de o parte, susține actuala



orientare a învățământului universitar, pe de altă parte, „subvenționează” publicațiile menționate, care îl subminează. Soluțiile par a fi două, pentru d. Rădulescu-Motru: sau statul să înceteze cu aceste subvenții, cu atât mai mult cu cât „nu are mijloace să subvenționeze orice publicație” (p. 30), sau dimpotrivă: „Să se acorde apostolilor noii spiritualități posibilitatea de a lucra în liniște la întocmirea sistemului lor de gândire. Să fie însărcinați oficial cu reforma noastră spirituală și în consecință și cu îndrumarea învățământului filosofic” (p. 30), soluție ironică desigur, sub pana d-lui Motru, dar de înfăptuirea căreia s-ar putea să nu fim prea departe.

Nu știu în ce măsură publicațiile pomente se bucură de subvenții. Fapt este că apar și se găsesc pentru aceasta nu numai bani, dar și condeie, atunci când pentru „direcția științifică” nu se găsește nici de unele, nici de altele. Și, mai ales, se găsesc la noi condeie care nu scriu pentru bani. (Rog pe d. prof. Motru să ne creadă că nu câștigăm un ban din această acțiune; dimpotrivă, ne costă și timp, și bani; și cred că e același lucru pentru cei mai mulți din noi toți care împărtășim această direcție.)

Lucrul acesta este semnificativ. El arată, pe de o parte, că cei ce militează pentru noua direcție nu o fac nicidecum în nădejdea cuceririi nu mai știu căror avantaje materiale: catedre, situații politice etc., cum fac filosofi „științifici”, gata să-și schimbe „specialitatea” de cum se face vacantă o catedră; pe de altă, arată că cei ce dau banii necesari publicațiilor noastre „apreciază” acest efort cultural; căci nu vedem nici un alt motiv pentru care s-ar subvenționa o revistă ca „Gândirea”! Cu alte vorbe, cei ce susțin cu gândul și cu banul, și adesea cu amândouă, direcțiunea ortodoxizantă în cultură „se lasă câștigați” de acest spirit al vremii care „întuneacă Europa”, după d. Rădulescu-Motru.

Că nu a venit timpul reformei învățământului filosofic? Se poate. Dacă va veni, va veni desigur la vremea lui. Și nu ca un program de reformă, ci ca o adaptare a învățământului la noile nevoi ale vieții.

Indirect, aci tinde atacul d-lui Rădulescu-Motru. El urmărește să justifice teoretic și să așeze pe terenul discuțiunii publice atitudinea sa dușmănoasă, ca și a colegilor săi junimiști împotriva pătrunderii acestui duh nou în Universitate. În fața primejdiei, bătrânii ridică armele ca să sprijine poziția atacată.

Că junimismul care stăpânește, de la Titu Maiorescu, învățământul filosofic românesc simte primejdia unei gândiri noi, fecunde și tășnind din realitate, împotriva stăpînciunii idealismului maiorescian, agonizând fără vervă și fără strălucire pe catedrele universitare în fața sălilor pustii? Nu ne miră. E în dreptul lui să se apercă! Că doar nu face altceva decât să se apercă, să răspundă la atacuri care au pornit mai întâi de aici, din lagăr de la noi? Încă o dată, lucrul nu ne miră. Același lucru s-a petrecut și cu lichidarea neokantianismului în universitățile germane sau cu lichidarea „scientismului” mecanicist și asociaționist în cele franceze, odinioară. Bătrânii înzăoași în Kant, sau în Renan și Taine, n-au cedat pasul fără luptă, nici „fenomenologiei”, nici „vitalismului” bergsonian sau neotomismului.

Ne pare însă rău că d. Motru este cel sacrificat să ridice mănua. Ne pare rău, pentru că dintre toți cei pe care îi apără, implicit și explicit, d. Motru e desigur cel

mai departe de „stăpînciunea” maioresciană și mai aproape de noi. *Valoarea silogismului* e o lucrare antimaioresciană, realistă. *Cultura română și politicianismul și Tălmîșismul* său, deci așezate în linia criticii junimiste, sunt fără îndoială, împreună cu *Scripturile politice* ale lui Eminescu, și alături de unele lucrări ale d-lui S. Mehedintiu, singurele opere „vi” care ne mai leagă de acest trecut „respectabil”, de bună seamă, însă, „mort”, cu desăvârșire, pentru problematica noastră filosofică.

Dar studiul d-lui Rădulescu-Motru pune probleme prea interesante, și ne pune prea direct în cauză pe toți, cu ce avem mai temeinic de spus, ca să nu fim silii să revenim. Și pe curând.

## II

Mărturisim că ne-am ferit întotdeauna de discuții cu mai marii noștri. Fie ei mai mari ierarhici, fie ei mai mari ca vârstă.

Aceasta, pentru că „prestigiul vârstei”, ca și „prestigiul situației câștigate”, îi face să-și închipuie, când discută cu un tânăr, că au de partea lor o „prezumție de dreptate”, chiar când nu o pot dovedi cu argumente. În afara exemplului lui Lipps, psihologist bătrân, convins de logica impetuoașă a lui Husserl să-și revizuiască fundamentele pozițiilor filosofice și să se alipească fenomenologiei, nu cunosc în istoria ideilor vreun alt bătrân care să se fi lăsat convins de-un tânăr. Lucrul este firesc, de bună seamă, dar nimeni nu poate tăgădui că nu-i comod, pentru oricine crede în filosofie, exclusiv în puterea concludentă a argumentului și a evidenței, ferindu-se, pe acest tărâm, de argumentele de autoritate ori de unde ar veni.

Datorim totuși, prea mult d-lui Rădulescu-Motru, ca să nu încercăm să ne explicăm cu dânsul, sau măcar față de dânsul, fie chiar și cu riscul de a nu ne înțelege până la urmă.

Dacă am înțeles bine cele scrise de domnia sa, criticile aduse împotriva ideologiei noastre (vorbesc de ideologia „Cuvântului” și a „Gândirii”) ar putea fi, fără greșală, rezumate în următoarele cinci puncte:

1) Filosofia noastră este *neștiințifică*, întrucât înlocuiește caracterul aristocratic, obiectiv, rece și dezinteresat al filosofiei „pusă-n serviciul exclusiv al înțelegerii teoretice a existenței”, printr-un caracter popular, liric, subiectiv, pasional și interesat, punând-o în serviciul valorificării practice a existenței.

2) Filosofia noastră e *obscurantistă*, pentru că suprimă libertatea filosofării, aservind-o unor țeluri practice religioase sau politice: bisericii, monarhiei.

3) Filosofia noastră e *lipsită de originalitate creatoare*, pentru că e programatic naționalistă, adică își propune o originalitate temperamentală, revoluționară față cu tradiția filosofică, pe când adevărata originalitate nu e un program, ci o însușire a muncii gata efectuate.



4) Filosofia noastră e necesară și sterilă, pentru că nu a produs până aci nici o operă scrisă de valoare, irosindu-se în articole de ziar, menite să facă efect, mai curând decât să convingă.

5) La aceasta, s-ar mai putea adăuga alt argument, menționat în articolul citat, dar dezvoltat pe larg de d. Motru la cursul său de psihologie din acest an. Filosofia noastră e *greșit orientată în devenire*. Tradiționalistă, ea se îndreaptă spre trecut, atunci când în realitate națiunea nu există prin bagajul mort de achiziții, de deprinderi câștigate, ci prin vocația pe care și-o pregătește.

Neștiințificitate, obscurantism, neseriozitate și sterilitate, lipsă de originalitate creatoare și greșită orientare istoric-culturală, iată cele cinci critici principale care se desprind din studiul d-lui Rădulescu-Motru și se-ndreaptă contra noastră! Toate acestea, bineînțeles, alături de alte epite, mai tăioase: farsă, comercialism, snobism ș. a., pe care nu le relevăm, pentru că le-am dorit argumentate-n prealabil, nu numai roșite „ex cathedra”.

Să examinăm pe rând fiecare din aceste critici, și să vedem ce valorează.

Începem cu acuzația de neștiințificitate, căci pe aceasta și pe caracterul eminamente „științific” al filosofiei își întemeiază domina-sa întreaga argumentare împotriva dreptului de predare a filosofiei ortodoxe de pe catedrele universitare.

Rugăm pe d. Motru să ne ierte. Suntem formați la școala severă de logică a lui Jacques Maritain și nimic nu ne repugnă mai mult decât jumătățile de idei exprimate numai pe jumătate. Vom fi limpezi, cu toată părerea de rău că trebuiește să fim tari: *Argumentarea d-lui Motru, întemeiază pe o idee hibridă, constituie un caz clasic de sofismă „Per figurae dictionis”, adică de silogism cu patru termeni.*

Ce vrea să spună d. Motru în articolul pomenit? Că filosofia e „și” știință, „și” poezie, sau că este „când” știință, „când” poezie? Pentru că nu e totuna! Căci d. Motru afirmă că e „și” una, „și” alta, „în același timp” (art. citat, p. 21), ceea ce este adevărat, dar argumentează ca și cum ar fi „uneor” numai știință, și „alor” numai poezie, ceea ce nu mai e adevărat.

Pentru ca argumentarea sa să fi fost într-adevăr concludentă, ar fi trebuit ca sub termenul de „filosofie” să se ascundă două realități obiectiv deosebite: o „filosofie știință” și o „filosofie poezie”. D. Motru zice însă, și are dreptate, că filosofia are o „dublă natură”: ea e „și știință și poezie în același timp” (*ibidem*).

Dacă d. Motru ar fi afirmat, prin urmare, că filosofia e uneori numai știință, și alteleori, numai poezie, atunci concluzia sa ar fi fost măcar dedusă corect. Dar d. Motru n-a făcut-o, și cu drept cuvânt, pentru că în acest caz premisele nu ar mai fi putut fi întemeiate-n experiență. În acest caz, ar fi rămas de dovedit: 1) deosebirea dintre „filosofia științifică” și știința pură și simplă, pe de o parte, și 2) cea dintre: „filosofia beletristică” și poezia pură și simplă, pe de alta. Ar fi urmat apoi de explicat: 3) cum de se face că aceste două lucruri diferite poartă, de fapt, un singur nume? Lămurirea ar fi dus departe de d. Motru, și nu știu cum ar fi depășii dificultățile.

Confuzia dintre afirmarea simultană a două însușiri, și mai ales a două însușiri esențiale, și afirmarea lor alternantă, constituie însă o eroare logică mult prea gravă, ca s-o putem considera la un profesor vechi de logică altfel decât ca pe o scăpare. Totuși, pe această eroare se sprijină întreaga sa argumentare.

În fapt, filosofia e o activitate deosebită, deopotrivă, și de știință, și de poezie. E o activitate care participă *simultan* de la natura uneia și a alteia, dar care constituie o realitate nouă, calitativ deosebită și de una, și de alta. Filosofia e și „intuiție originară axiologică a existenței” și „căutare rațională a rosturilor ei”. În același timp, lipsește unul din aceste două caractere? Avem de-a face cu știința. Avem de-a face cu literatura. Nu mai avem de-a face cu filosofia! Lucrul se poate verifica la oricare din *clasiile* puși înainte de d. Rădulescu-Motru.

Dar atunci, tot restul argumentării d-lui Motru cade. Căci dacă nu „științificitatea” dă caracter clasic filosofiei, nu mai e nici un temei de excludere din învățământ a unei filosofii neștiințifice. Singurele temeiuri care ar îndreptăți o asemenea excludere ar fi lipsa de atitudine originară, împede în fața existenței și lipsa de întemeiere rațională, discursivă, argumentată. O filosofie care s-ar măgini la „declarații” de luare de poziție, și nu ar argumenta cu temei împotriva pozițiilor pe care vrea să le înlocuiască, ar avea tot atât de puțin drept de ridicare la catedră, ca și o filosofie care nu ar cuprinde decât „arguții” lipsite de poziție, „sofisme” în sensul propriu al cuvântului. Mai este însă și un al doilea argument.

Dacă filosofia e simultan „știință” și „poezie”, adică și argumentare logică, căutare obiectivă a înțelesului lucrurilor, și intuiție a valorii existenței, cu alte cuvinte, dacă ea este sau o atitudine originară a unui subiect în fața lumii, înmărită-n argumente, sau exprimarea teoretică argumentată a unei concepții despre lume privită printr-un temperament, atunci s-ar putea ca și acest „obiectivism exclusiv” să nu fie decât o „modă” în filosofie, o modă ca toate modele, adică predominarea unui tip de relații dintre individ și existență, preeminență explicabilă sociologiceste și care să aibă, pentru motive psihologice și sociale bine definite, perioade de declin aparent și revenire. Oare „științificului”: „Nec ridere, nec lugere, sed intelligere” al lui Spinoza, nu-i răspundea în plin veac al șaptesprezecelea acel „beletristic”: „Je n'aime que ceux qui cherchent en gémissant” al mult mai „savantului” Pascal? Și pentru că suntem în acest veac, oare, dezvoltarea lineară a gândirii carteziene, ca și iscolurile subtile ale spiritului de finețe pascalian, nu sunt deopotrivă izvorâte din „jumițiile” imediate, originare, a două nopți, una de somn și alta de insomnie? Cine nu crede, nu are decât să cerceteze cercetările recente ale unor istorici serioși asupra importanței visului lui Descartes din noiembrie 1619, asupra dezvoltării sistemului acestuia.

Și ca să ne întoarcem de unde am plecat: obiectivismul nu ne mai apare deci ca o atitudine necesară a filosofului, ci ca una din atitudinile sale încâmplătoare, posibile, explicabilă tot temperamental sau sociologic.

Urmază de aci că nici un alt temei nu justifică prezența în învățământul universitar a uneia sau alteia din atitudinile filosofice, decât acel ce rezultă din ambianța culturală și spirituală a unui moment dat.



## LA SĂRBĂTORIREA PROFESORULUI RĂDULESCU-MOTRU

Astfel privite lucrurile, e mai mult decât explicabil că profesorii noștri actuali, junimiști, care au învățat în Germania sau Franța, de pe la 1880 și până mai încoace, să aibă astfel de idei. Ei au imitat și au transplantat în Universitatea românească aceea ce au găsit atunci la modă în universitățile nemțești și franțuzești: scientism, energetism, empiriocriticism, asociaționism, materialism etc., curente ce corespundeau sociologicește împrejurărilor sfârșitului veacului care a însemnat triumful mașinismului.

E însă de asemenea firesc ca tinerii, care au plecat după război la studii în Germania, să se fi dus s-asculte pe un Husserl, Scheler, Simmel, Troeltsch, Spranger, Litt, Lask, Heidegger, Nicolaus Hartmann, Losky; iar cei ce pleacă-n Franța să prefere sorbonarzilor învechiți pe un Maritain, Blondel, Gilson, Bergson, Leroy sau chiar [pe] relativistul Meyerson; cei care pleacă-n Anglia și America, să prefere pragmatismului decrepit, sau idealismului lui Bradley, neorealismul unor Russell, Alexander, Moore, Wolf, Nunn, Laird sau Broad; sau în Rusia (emigrată), pe un Bulgakov, Florenski, Frank, Berdiaev, Losky sau Zander.

Doar de la Husserl au aflat ei că „orișice judecată” e o atitudine emotivă, „un act de valorificare” a existenței obiective; iar de la atât de teoreticul neotomist francez, că „orice intelect în act intenționează într-un anume sens realitatea”.

Iată cum, chiar pe propriul său teren, argumentarea d-lui Rădulescu-Motru se întoarce împotriva-i, de îndată ce băgăm de seamă că acest mare dascăl al unei vremi nu mai e la curent, în pas cu vremea.

Ci nu noi am ales acest teren.

Aduși a ne rosti, iar, gându-ntreg asupra vieții și lucrării profesorului Rădulescu-Motru, cu prilejul sărbătoririi lui de către oficialitatea românească, ne bucurăm că rânduiri de mai jos nu vor mai constitui o dezmințire, ci o întregire a acelor pe care-n diferite rânduri am fost aduși a le rosti.

În alte împrejurări, articolul de față ar fi trebuit intitulat: „Ce mai e viu și ce e mort din filosofia lui Titu Maiorescu?”, și ar fi trebuit să repete ceea ce am mai spus și alte dăți, anume că — alături de unele lucrări ale d-lui Mehedintși<sup>1</sup> — opera profesorului Rădulescu-Motru reprezintă astăzi singura descendență vie a acestei cugetări.

Filosof în sensul deplin al cuvântului prin personalitate și răsunet social, psiholog prin profesie și aptitudini, logician prin exercițiu și pedagog prin obicei, d. profesor Rădulescu-Motru e metafizician prin înclinație și, de vocație, sociolog.

De aceea, oricât ar părea lucrul de paradoxal și antitetic față de cele ce se spun de obicei, pe-acest tărâm al filosofiei sociale a izbuitt domina-sa să întrețină și chiar să transmită mai departe facla tradiției maioreciene.

Mă explic:

Profesorul Rădulescu-Motru înseamnă, în viața culturii românești, două lucruri: o ținută intelectuală și un sistem de filosofie.

Ca ținută intelectuală, profesorul Rădulescu-Motru e mai mult decât un cap de școală. E părintele unei generații. Nu al generației noastre, a celor de treizeci de ani, ci al celor care ne preced imediat. Al generației „obiectiviste”, maturizată-n primii ani de după război în cultura românească. Rostul acestui obiectivism a fost acela de a reintegra în ritmul culturii mondiale activitatea unei generații îndreptată pân-atunci exclusiv spre realitățile politice și naționale, și de a fi substituit rigoarea științifică în locul entuziasmului plin de avânt, dar zvânturatic, al romantismului semănătorist iorghist. Paralela reacției: Maiorescu — Hasdeu, Motru — Iorga, se impune astfel de la sine, vădind a treia editare a unui ritm început de alternanța Eliade — Kogălniceanu.



Dar profesorul Motru e și autorul unui sistem filosofic românesc, și poate fi socotit, și din acest al doilea punct de vedere, cap de școală. Schițat încă din *Puterea sufletească*, dezvoltat în *Elemente de metafizică*, cristalizat în *Personalismul energic* și încoronat în ultima lui carte despre *Vocație*, acest sistem cuprinde rezultatul unor reflecții îndelungate și adânci. Lumina întregă apare, în acest sistem, ca rezultatul unei evoluții specificeatoare a energiei, de la forma ei fizică latentă, până la forma conștientă a energiei manifeste și de aci, prin societate, la cultură. Evoluția se urmează în sensul „personalizării” acestei energii, prin „persoană”, înțelegându-se forma acestei energii devenită conștientă de sine și de scopurile făptuirii ei.

Sistemul acesta închide-ntre-însul două elemente: unul, împrumutat ambianței filosofice a Germaniei ultimului deceniu al secolului trecut, în care s-a format, altul, izvorât din adâncul mediului românesc, căruia profesorul Rădulescu-Motru îi aparține organic.

Primul din aceste două elemente, perimat astăzi și în Germania, de unde a fost luat, e depășit, socotim, și în filosofia profesorului Motru. E vorba de geneza idealist-kanțiană a filosofiei sale românești. De spiritul timid, fără avânturi, al empirio-criticismului german. Solid ancorată în sistemul filosofic al profesorului Motru, această vână este totuși menită sterilității pentru motive dezvoltate altă dată<sup>2</sup>, care nu pot fi relegate aci. Din fericire, ea constituie mai mult aspectul negativ al filosofiei profesorului Motru, ci nu partea lui originală, creatoare.

Al doilea element constituie ideea proprie, originală, și așa zice „românească” a filosofiei profesorului Motru. Este ideea realistă a existentului ca atare, a permanentului, a substanței — dacă vreți —, a dezvoltării virtualităților în chip totalitar, organic. Cosmosul ca și omul nu pot fi altceva decât ce sunt. Saltul peste sine nu e decât shimonosire. Esențial pentru orice ființă e ansamblul de virtualități pe care le-nchide-n ea organic.

Filiația acestei idei „conservatoare” cu gândul care justifică toată reacția lui Maiorescu împotriva formeii fără fond e clară. Dar câtă adâncire a ideii de la Maiorescu la Motru! Din principiu empiric-cultural, principul a devenit cosmologic! Încă un pas și ne-am apropiat metafizicește de monada leibniziană. Domnul Motru nu face acest pas, pe care abia unui din elevii săi au să-l facă. Dar totuși ce bogată dezvoltare a ideii în toate domeniile, de la discuția principului entropiei și până la justificarea persistenței caracterelor culturale! Ce minunată cuprindere a ei în filosofia culturii omenești, anticipând rezultate pe care fenomenologii n-aveau să le descopere decât mai târziu. Cine, din câți au cedit *Cultura română și politicismul*, nu țin minte consideratiile prin care profesorul Motru dovedește sensul cu totul superficial al „europenizării” japonezilor? Aplicare cu mult anterioară justificării ei filosofice explicite, aflată în *Vocația* acum în urnă.

Și mai ales, ce idee fecundă! Și cât de organic legată de dezvoltarea gândirii românești de după d. Motru.

Un volum omagial<sup>3</sup>, închinat profesorului, în parte de tovarășii lui junimiști, în parte de discipolii adunați în jurul lui prin legături de redacție, sau ocazionale, a

încercat să precizeze sfera de influență a frecăreia din aceste idei. Și cum până pare a fi înclinat de partea celei dintâi și de partea obiectivității.

Din nefericire, lipsește din acest volum mărturia cea mai vie în direcția cecaltă. Glasul cel mai concludent al celui mai direct și autentic dintre elevii profesorului Rădulescu-Motru, al singurului care a încercat nu să-i înfățișeze gândul, ci să i-l împingă mai departe în propria lui direcție. Vorbec de profesorul Nae Ionescu. Toți câți au ascultat, ca noi, între 1922 și 1928, cursurile ambilor dascăli, aveau impresia împede că pentru întâia oară în istoria culturii românești asistau la nașterea unei școli românești de filosofie, în care continuitatea de idei trecuse mult dincolo de obicinuita continuitate de stimă. Într-adevăr, cei care au încă în minte vii tezele din *Cultura română*, din *Valoarea silogismului* și chiar din *Tăvănismul* profesorului Motru își dau seama că toate rădăcinile românești ale gândirii lui Nae Ionescu se găsesc în cărțile celui dintâi.

Și totuși, domnul Motru a tăgăduit cu hotărâre, în ultimul timp, consecințele acestor gânduri. Și generalizând o poziție valabilă numai pentru vâna idealistă a profesorului Motru, Nae Ionescu a tăgăduit, în bloc, fecunditatea filosofiei dascălului său. Tăgăduie sau nu, mărturisirea acestor idei în volumul omagial ar fi dat sărbătoririi domnului Motru alt relief, pentru că, împotriva păreri amânduroi, tezele lui Nae Ionescu ar fi dovedit mai bine ca oricine fecunditatea vânei autentice a filosofiei-name.

Astfel, cu toate răfuielele pe care le-am avut cu domnul Motru, noi aceștia, care urmăam gândul lui Nae Ionescu, nu putem să nu ne bucurăm astăzi, când alții sărbătoresc pe domnul Motru, ca de o bucurie a noastră.

Noi aceștia din a treia generație, care am învățat prin Nae Ionescu să avem pentru Rădulescu-Motru un cult, nu putem, chiar tăgăduiri și nerecunoști, să nu-i strigăm acestuia: „Ești al nostru!”. Al nostru, în ceea ce ai mai bun, oricare ar fi contingentele de astăzi. Al nostru, în ordinea esențială a gândului, mai mult decât al acelor care îți stau azi, în ordinea lumească, mai aproape.



## CONGRESUL PROFESORILOR DE FILOSOFIE

În primele zile din februarie [1934], s-a întrunit la București, sub președinția d-lui prof. Rădulescu-Motru, decanul venerat al mișcării noastre filosofice, congresul profesorilor secundari de filosofie.

Programul, excesiv de încărcat, cuprindea discuția următoarelor patru probleme:

- 1) necesitatea unei catedre proprii de filosofie în fiecare școală secundară;
- 2) profesorul de filosofie și educație morală;
- 3) programa analitică și repartiția materiei filosofice pe clase;
- 4) contribuția profesorului de filosofie la cunoașterea individualității și orientarea profesională a elevului.

În centrul programului — poate prea vast pentru un singur congres — a stat, fără îndoială, problema catedrei de filosofie, a repartiției materiei filosofice, pe clase, și a programei analitice.

Profesorii universitari, dintre care unii cunoscui ca autori de proiectate reforme ale liceului pe baze mai filosofice<sup>1</sup>, au ținut să-și spună cuvântul alături de profesorii secundari.

O opoziție părea chiar că se schițează la un moment dat, prin glasul d-lui profesor Buicescu, între spiritul universitar, care domină actuala programă analitică, și spiritul profesorilor secundari, dornici să își impună punctele lor de vedere inspirate din practica pedagogică a învățământului filosofic.

O altă deosebire pare a se fi schițat și între generațiile profesorilor de filosofie ieșiți din universități înainte și după război, în legătură cu însăși concepția filosofiei, întemeiată, pentru primii, pe psihologie, pentru ceilalți, pe sociologie.

Înt-adevăr, concepția rolului învățământului filosofic în liceu, cu tot ce implică după sine (număr de ore, program, corelație între materii), atârnă de concepția naturii însăși a filosofiei.

Congresul pare a fi pluit oarecum în vag în această privință și numai prea puține comunicări ne-au dat impresia că erau conștiente de acest lucru (comunicările d-lor V. Băncilă din Brăila, Virgil Bogdan din Timișoara și Ion Ionică din Brașov).

Trei tendințe par a se fi manifestat în congres în legătură cu natura filosofiei și cu materiile asupra cărora trebuie să cadă accentul învățământului filosofic: tendința psihologistă, tendința sociologistă și tendința logicistă.

Cea dintâi tendință, susținută mai ales de reprezentanții vechii generații, în special de d-l prof. Nisipeanu, socotește încă posibil un învățământ al logicei întemeiate pe psihologie, și se simte stăpânită de prezența în program a noilor materii: sociologia și problemele generale ale filosofiei, șovăind totuși când e vorba să ceară îngădirea lor.

E aci ultima manifestare a unei concepții despre natura filosofiei în circulație pe la sfârșitul veacului trecut.

A doua tendință — îmbrățișată cu entuziasm de o bună parte a profesorilor tineri — pune accentul pe sociologie, concepută ca sinteză a științelor, oarecum în felul pozitivismului (prof. Papadopol).

Amândouă aceste tendințe concep filosofia în chip pozitivist, ca un efort sintetic de unificare a cunoștințelor pe baza disciplinelor concrete.

Între ele, a treia tendință, reprezentată de numai câteva glasuri proeminente, concepe rolul învățământului filosofic în liceu într-un chip mai apropiat de realitățile de azi ale filosofiei.

Astfel, psihologia e privită sub aspectul ei de *știință naturală*, în prelungirea științelor fizice și biologice, încheagată la un loc cu anatomia și cu fiziologia, din punctul de vedere al psihologiei de reacție, obiectul ei fiind comportarea omului, ființă cu structură organică și nervoasă complicată, într-un mediu variabil și complex. D-l Motru își află astfel, prin glasul d-lui Virgil Bogdan, recunoașterea sforțărilor lui de o viață întreagă.

Sociologia, de asemenea, tinde să se constituie, în lumina acestei tendințe, ca o sinteză noologică a științelor sociale particulare, predicate în liceu cu diferite titluri. Acestea tind să cristalizeze în învățământul secundar superior un ciclu al științelor spiritului, culminând în sociologie, paralel ciclului științelor naturale, culminând în psihologie.

Aci, victoria ar fi a d-lui profesor Gusti asupra spiritului istoric sau pur practic în care sunt privite până acum aceste obiecte, faptul neimplicând atât o schimbare de material, cât o luare de cunoștință a întregului câmp de perspective pe care-l implică istoria socială bine înțeleasă.

Între aceste două cicluri, câțiva, și mai puțini, trebuie s-o constatăm cu tristețe, au mai păstrat viziunea materiei propriu-zis filosofice: logică, metafizică și etică, și înțelegerea că filosofia nu trebuie să fie în liceu atât o materie de învățământ, cât un îndemn la reflecția personală temeinică și consecventă.

N-am găsit, în întregul congres, decât în comunicarea d-lui Ion Ionică și în convorbirile particulare cu d-l V. Băncilă — deoarece comunicarea d-lui D. C. Amzăr nu s-a ținut —, conștiința împede a unei reorganizări a învățământului filosofic din liceu pe aceste baze, care totuși reprezintă, după părerea noastră, poziția lui corectă, față de sensul etern și, din fericire, reactual al filosofiei.



E regretabil că d-l profesor Petrovici, atât de aproape de adevăr, nu și-a lărgit îndeajuns logicismul în congres, până la depășirea punctului de vedere epistemo-logic, și la îmbrățișarea ideii unei filosofii pure care, predată în ultimul an al liceului, paralel, sau poate posterior, celor două sinteze concrete: psihologia și sociologia, ar putea da învățământului filosofic în liceu factura cea mai potrivită!

Supremația uneia din cele două sinteze empirice precizate nu este de dorit decât în măsura în care ele ar înceta de a se înfrunța ca «științe» particulare și s-ar preface ele însele în «filosofii generale».

Oricum ar fi, primul congres al profesorilor de filosofie — fără a aduce soluția problemei în sensul dorit — trebuie prețuit pentru că a dat prilejul ca problema acestei diviziări a învățământului liceal superior în trei cicluri să fie pusă:

1. *Ciclul naturalist*, cuprinzând seria științelor pozitive, de la matematică la antropologie, culminând în psihologie și determinând locul omului în universul material.

2. *Ciclul social și noologic*, cuprinzând istoria, geografia umană, noțiuni de drept, de politică, de economie și de filosofia culturii, culminând în sociologie și determinând locul omului în viața socială.

3. *Ciclul filosofic propriu-zis*, care ar porni de la o filosofie a gramaticei, ar trece la logică și, de aci, la ceea ce francezii numesc filosofia generală, adică teoria cunoașterii, metafizica, morala și filosofia religiei, determinând locul omului față de Dumnezeu și de el însuși!

Un cuvânt de recunoaștere se cuvine organizatorilor acestui congres, d-nii Al. Bogdan, Ion Zamfirescu etc.

## „GENEZA FORMELOR CULTURII” DE P. P. NEGULESCU

*Geneza formelor culturii* este titlul (promițător al) unei voluminoase lucrări a d-lui profesor P. P. Negulescu, care tratează despre două probleme ocazionale: „Apariția și orientarea cugetării filosofice” și „Specificul național” — prilejuate, prima, de întrebările studenților asupra posibilității de a distinge vocația lor filosofică; a doua, de reactualizarea teoriilor rasiale ale culturii.

În primul studiu autorul urmărește pas cu pas afirmațiile cuprinse în lucrarea lui Hertzberg *Psychologie der Weltanschauungen*<sup>1</sup>, pe care le supune unei minuțioase verificări de fapt. Concluzia d-sale este negativă. Căci, deși verificările d-sale îngăduie constatarea unui mare număr de factori: structura sistemului nervos, constituția endocrină, care condiționează „aparitia și orientarea”, pentru că „printre împrejurările... care fac ca nevoia organică de a cunoaște să se trezească la un moment dat... cea dinăi și cea mai simplă este întâmplarea” (p. 209). „Nu avem alt mijloc să cunoaștem virtualitățile înăscute de care dispunem”, decât „să provocăm actualizarea lor și s-o observăm în experiență”.

Concluzia aceasta negativă prilejuește în concluzie d-lui Negulescu observațiuni de adâncime pascaliană asupra „micimii și slăbiciunii noastre”, de care nu ne consolează decât „ideea rolului important pe care îl jucăm toți, așa mici și slabi cum suntem, în evoluția intelectuală a omenirii”.

Al doilea studiu conchide tot negativ, după ce trece în revistă pretențiunile teoriilor rasiale, confruntându-le cu unele forme culturale (originile culturii clasice) și cu dificultățile determinării unor indici rasiali siguri. Mai departe, supunând unei verificări tot atât de minuțioase concepțiile biologului elvețian Charles Nicolle<sup>2</sup>, asupra „funcțiunii biologice a invenției”, conchide la imposibilitatea determinării precise a specificului rasial. Justificarea acestei soluții negative o vede autorul în faptul că „trebuie deci să ne deprindem de timpuriu cu ideea că cele mai multe din problemele de care ne ocupăm, dacă nu toate, *trebuie să rămână deschise*”, preferând monumentului „măreț, ridicat gata, în întregime și împodobit în toate amănuntele lui, cu toate frumusețile posibile și imaginabile” în „tablourile spectaculoase ale panoramelor”, dar numai „zugrăvit”, „grămizile de materiale”, „informe”, dar



„reale”, pe care oamenii de știință „le strâng cu zel, în vederea vastelor construcții ce se vor ridica mai târziu pe terenurile pe care asudă ei, astăzi, cu atât de puțin profit”. Deceptionantă nu e pentru noi concluzia aceasta, care pune în dubiu însăși existența funcțiunii filosofiei, înțeleasă de altele numai în aspectul ei formal de unificare generală a cunoștințelor, ci stăruința naivă într-o disciplină de posibilitățile cărora se îndoitese a priori.

Când cineva are despre „rostul și utilitatea filosofiei” o convingere ca aceea a d-lui profesor P. P. Negulescu, oricât ar fi de înaintat în vârstă, nu e niciodată timpul pierdut ca să se lase de ea și să se apuce de știința exactă, contribuind la sporirea cât de mică a „grămezilor de materialuri” amfore, dar „reale”, în loc să continue să adune, cu scop de vulgarizare — sub numele de filosofie —, un repertoriu de cunoștințe pe care le poți găsi direct în lucrările științifice respective, însoțite dar cu toată aparatul care a servit la stabilirea lor, atunci când, adunate, aceste fapte nu duc la nici o concluzie.

Ce departe suntem de „sondele” pe care le aruncă, în adâncimile aceluiași probleme, unele capitole din *Vocația*<sup>3</sup> d-lui Rădulescu-Motru.

De altfel, serioase obiecții pot fi făcute chiar prezentării unora din aceste fapte. Iar unul luat la întâmplare, din primul său studiu. Cercetând, după teoria lui Herzberg, „răspântia sublimării”, adică afirmația acestuia — de ordin psihanalitic — după care preocupările filosofice ar fi rezultatul sublimării unor tendințe organice care nu s-au putut exprima direct, fiind refulate în subconștientul din care au ieșit, „transfigurate”, d-l prof. Negulescu își închipuie că o afirmă, argumentând în chipul următor:

„Ce împinge pe cei mai mulți din tinerii ce se înscriu la cursurile de filosofie să studieze această materie? Li împinge oare mecanismul complicat al inhibițiilor și al sublimării, de care vorbește Herzberg?... Poate că unii dintr-înși se găsesc în acest caz, deși mă îndoiesc. Cred, mai degrabă, că cei mai mulți s-au simțit îndemnați să studieze filosofia de curiozitatea naturală de a se vedea ce se ascunde sub acest nume, atât de pompos, sau poate de plăcerea pe care au simțit-o, înămplător, când au ceit vre-o carte sau au ascultat vreun curs asupra acestei materii. Aș putea cita, în această privință, un caz concret, care este destul de limpede. Am avut anii trecuți, printre studenții Facultății de Litere din București, un ascultător deosebit de interesant”, „... care își făcuse drumul în altă direcție” și care „... se gândea cu atât mai puțin la filosofie, cu cât... avea o părere puțin măgulitoare despre această materie...” „Întâmplarea a făcut ca un prieten să-i vorbească de unele cursuri de la facultatea noastră și, spre a se informa pur și simplu, a avut curiozitatea să le citească”. „Cu prilejul acestei lecturi, s-a trezit într-însul dorința de a studia mai de aproape problemele filosofice... și s-a înscris... ca student regulat.” „... L-am întrebat dacă nu s-a simțit cumva împins către filosofie de vreuna din cauzele pe care Herzberg le consideră ca fiind factorii de căpetenie ai sublimării. Răspunsul său, în această privință, a fost negativ.”<sup>4</sup>

Dacă d-l prof. Negulescu își închipuie că un asemenea răspuns poate fi socotit concludent și că el dovedește „limpede” inexistența sublimării, e pentru că rămâne complet dincoace de sensul explicațiilor psihanalitice de care se servește Herzberg.

Oricine își amintește că tendințele de care vorbește psihanalistii, pentru a fi „sublimare”, trebuie să fi fost efectiv „refulate”, adică împiedicate de cenzura cului și a supracului să treacă pragul conștiinței, își dă seama că subiectul d-lui Negulescu — oricât de interesant — nu avea nici un mijloc direct prin care să-și dea seama direct de faptul refulării.

Toate aceste tendințe organice sunt, prin urmare, descriptiv „inconșiente” și mecanismul lor nu poate fi surprins decât prin operația îndelungată, laborioasă și indirectă a investigațiilor psihanalitice.

Nici unul din subiecții supuși analizei sufletesci nu își dă seama de ceea ce se petrece efectiv cu dansul. Și tocmai aceasta e roșul metodei lui Freud și al eficației sale, care l-a dus la formularea teoriei: vindecarea nevrozelor prin aducerea în conștiință a elementelor refulate, pe care cenzura le împinge în subconștient, de unde provoacă tulburări, izbucnind în chip deviat în câmpul actelor umane.

Admițând că subiectul poate afirma de-a dreptul ceea ce s-a petrecut în subconștientul său, d-l profesor Negulescu nu ține seamă de cea mai elementară constatare, de la care pornește psihanaliza, aceea deosebirii conștientului de inconștient, în afara căreia nu are sens nici „refularea”, nici „răspântia sublimării” pe care se sprijină Herzberg.

În loc să te căznești să vezi înăuntrul filosofiei ceea ce împinge pe cutare filosof spre cutare soluții — suspectezi sinceritatea operației lui și încerci să vezi dacă nu ar fi bine să-i explici activitatea din alte elemente.

Dacă sistemul de suspectare al lui Nietzsche este admisibil, fiindcă îi îngăduie nu să explice, ci să înțeleagă mai adânc ce vrea un anumit filosof, sistemul de a cerea al lui Negulescu ajunge la o explicație fără înțelegere.

Rămâne deci de încercat dacă nu există un drum interior al filosofiei, care determină, nu actualizarea de cutare filosof a cutărui sistem, ci o structură a priori a problematicei filosofice, ținând de natura problemelor, în care locul sistemelor istorice să fie oarecum condițional și predeterminat logic.<sup>5</sup>

E sigur că acest drum nu poate fi găsit în cadrul filosofiei empirice și cu metodele ei.

Dar printre hegelieni (dilttheyeni și fenomenologi), nu?



## ÎN JURUL FILOSOFIEI LUI BLAGA

În ultimul număr al „Revistei Fundațiilor Regale”<sup>1</sup>, d-l C. Noica scrie un articol foarte limpede asupra filosofiei lui Blaga.

Pentru Constantin Noica, gândirea filosofului ardelean, izvorâtă dintr-o problematică grătită și originală, nu poate fi obiect de comparație cu gândirea nici unui alt filosof contemporan. Cercetând-o deci în elementele ei fundamentale și căutând să descopere mișcarea spiritului filosofic de-a lungul celor trei cărți din urmă ale acestuia, care singure, după declarațiile autorului, fac parte din construcția sistemului său, adică: *Eonul dogmatic*, *Cunoașterea luciferică* și *Cenzura transcendentă* — d-l Noica arată că filosofia lui Blaga pornește de la constatarea existenței misterului, pe care și-l propune ca problemă. Vădește apoi insuccesul încercărilor<sup>2</sup> rațiunii de a-l reduce. Și se oprește la dogmă (ca formă de cunoaștere), în care vede instrumentul obicinuit prin care mintea operează asupra misterului. Încearcă atunci, pe de o parte, să determine fenomenologic modul de operație al dogmei, în care află o metodă de formulare a misterului ca mister, pe care caută să o justifice, deosebind, calitativ, modul de cunoaștere enstatic al rațiunii care nu-și depășește granițele, de cea ecstatică, în care rațiunea transcende; și cantitativ, plus-cunoașterea, care caută să reducă misterul, de minus-cunoașterea, care caută să-l potenteze; și arată, apoi, relațiile dintre ele. Iar pe de altă parte, în *Cunoașterea luciferică*, cercetând cunoașterea misterului din punctul de vedere al conținutului ei, îi aplică din nou metoda fenomenologică, deosebind o cunoaștere fără mister, care își are evidența în ea însăși (paradisiacă), și o cunoaștere care nu-și are evidența în sine (luciferică), în care constată existența unui element aparent (fanicul) și a altuia ascuns (cripticul), despicare a cunoașterii care provoacă o „criză” în obiect, prin care se „deschide misterul”. În sfârșit, în ultima lui lucrare, *Cenzura transcendentă*, Lucian Blaga cercetează relația dintre mister și cunoașterea din punct de vedere al misterului însuși, descoperind existența unei profunde și ontologice inițiative anonime, prin care misterul pare că se apără de cunoaștere, cenzură căreia i se datorește inadecvația completă a acestei cunoașteri și care pare a fi instituită pentru a nu tulbura echilibrul vital, compatibil numai cu o cvasi-cunoaștere, ci nu cu o cunoaștere deplin adecvată,

cvasicunoaștere care, lăsând să subziste misterul lumii, îngăduie totuși omului să-și găsească rostul în ea.

Pe o poziție exact opusă se situează, în numărul festiv al „Gândirii” consacrat aceluiași filosof, d-l I. Brucăr<sup>3</sup>.

Domnia-sa se străduiește, dimpotrivă, să situeze preocupările lui Lucian Blaga în cadrul mișcării filosofice contemporane. Preocuparea de mister, ca problemă, d-l Brucăr o vede situată în prelungirea eșecului pozitivismului meyersonian de a raționaliza complet cunoașterea despre lume. În fața „rămășiței” iraționale, ireductibile, mintea care vrea să treacă mai departe, și să înțeleagă totuși, nu are altceva de făcut decât să ia ca obiect de studiu această rămășiță: misterul și să-l descrie în esența lui, prin metoda fenomenologică, lămurind în același timp și căile pe care le folosește spiritul omenesc spre a-l reduce, sau măcar a opera cu el. Aci, d-l Brucăr înseamnă trecerea lui Lucian Blaga de la pozitivism la fenomenologia cunoașterii, adică la reducerea eidetică a misterului la acele prin care se constituie pentru conștiința transcendentă. Iar în analiza ultimului volum, d-sa situează sistemul lui Blaga, în care inadecvația cunoașterii este atribuită unei inițiative ontologice transcendente, care îngăduie numai o cvasicunoaștere, la mijloc, între sistemele idealiste, care identifică Logosul cu existența, și sistemul iraționalist al lui Klages, care pune în conflict spiritul cu viața. Articolul, bogat în sugestii, al domnului Brucăr, sfârșește prin a caracteriza sistemul lui Blaga ca un „pragmatism ficționalist”, în genul lui Valhinger<sup>4</sup>, și nu crede că acest sistem se va putea menține până la urmă, pe un teren propriu, ci va trebui să alunece, fie spre pozitivism, fie spre idealismul axiologic.

Împotriva lui Constantin Noica, socotim — după ce o vreme am crezut la fel cu dânsul — că d-l Brucăr are dreptate să încerce integrarea gândirii lui Blaga în problematica filosofiei contemporane. Sunt puse, într-adevăr, de această gândire, într-un vocabular de multe ori surprinzător prin originalitatea lui descriptivă, probleme care se ating cu toate preocupările filosofiei contemporane, de la filosofia lui Klages la neotomism, și de la Meyerson la Husserl, Heidegger și Șestov. Așa că încercarea de situare a lui Blaga nu are cui păgubi.

Nu putem discuta aici judecata d-lui Brucăr asupra acestui sistem. Explicabilă pentru un fenomenolog cu rădăcini spinoziste, această judecată nu este fără replică, dacă ne amintim atacul lui Șestov din *Memento mori* împotriva pozitivismului ascuns al fenomenologiei, și replica lui din *Ontologie și etică* la răspunsul lui Hering: *Sub specie aeternitatis*.

Ceea ce ne pare interesant de relevant în analiza d-lui Brucăr este semnalarea oarecărui „pozitivism” în gândirea unui filosof pe care toată lumea îl socotește mistic. O observație similară formulasem și noi cândva, dar din cu totul alt plan decât d. Brucăr. Încă de la apariția *Eonului dogmatic* ne întrebam: unde ar putea duce încercarea de a caracteriza, în esența ei, dogma ca metodă, printr-un proces de redu-



cere cideică, în care se punca între paranteze tocmai ceea ce îi constituie esența (revelația directă a misterului)? Nu transformă oare acest punct de plecare deficient toată fenomenologia misterului în filosofia unui obiect fictiv și dogma într-un simulacru? Sunt îndoilei pe care adâncirea filosofiei nu ni le-a putut risipi și pe care lectura *Cenzurei transcendente* le confirmă.

## BLAGA: „BONUL DOGMATIC”

Am arătat într-un articol precedent **I**: confruntând cercetările prilejuite de sărbătorirea<sup>1</sup> filosofului Lucian Blaga, de ce gândirea acestuia ne apără destul de deosebită de misticismul în cadrul cărui s-a luat obiceiul să fie catalogată.

La limita acestor confruntări, nu numai misticitatea filosofiei lui Blaga apărca pusă în discuție, ci însuși obiectul ei.

Căci, în fața constatării ireductibilității misterului, prin metodele enstatice, filosoful — în loc să aștepte de la acesta, în actul religios, „destăinuirea Marelui Anonim”, adică mișcarea misterului către spirit (pe care n-o atinge decât incidental, sub forma „impulsului spre transcendere”, fără însă să-i cuprindă întreaga semnificație) — Lucian Blaga preconizează o formulare dogmatică, fără cuprins intelectual, dar cu funcție operatorie bine definită, care pretinde „să determine un mister conservând acestuia caracterul de mister în toată intensitatea”, fără să-și dea seama că problema filosofică astfel pusă implică o „contradicție în adjecto”. Căci, sau „misterul e mister în toată intensitatea sa”, și atunci e nedeterminabil; sau misterul e determinabil, dar atunci nu mai e mister în toată intensitatea sa. Firește că filosoful poate încerca să scape de contradicție, deosebind determinarea de formulare sau distingând intensitatea calitativă de cuprinderea calitativă a misterului. Sau poate preferă și aici o „transfigurare a antinomieii”, prin despicarea paradoxală a termenilor „formulare” și „înțelegere”? Oricum, relațiile dintre formulare și determinare se cer în acest punct în chip deosebit adâncite. Căci adâncirea lor ar putea evidenția oarecare caracter fictiv al problemelor pe care le înconjură.

Nu ni se pare însă că Lucian Blaga operează în filosofia lui cu metoda dogmatică, pe care o preconizează pentru rezolvarea crizelor extreme ale procesului de raționalizare. Întreaga lui filosofie, cu toată intenția de a potența misterul, nu e decât o încercare de reducere a acestuia, care nu depășește limitele intelectului enstatic.

Încercarea lui Blaga vădește astfel un caracter păgânesc, luciferic nu numai în sensul pe care i-l dă filosoful, ci și mitic, vădindu-și un fel de caracter scit, în prelungirea versurilor argheziene:

<sup>1</sup> În *Junul filosofiei lui Blaga*; în „Criterion”, an I, nr. 5.



*Cercasem eu, cu urecul meu,  
Să te răstorn pe tine, Dumnezeu!...*

Să ne mai mire răspunsul Marelui Anonim care instituie cenzura în calea unui intelect care nu e decât „fornal” ecstater?

*Ţi-am auzit cuvântul, zicând că nu se poate.*

Nedepăşind însă nici un moment efectiv procedeele intelectului enstatic, încercarea d-lui Blaga de a lua priza asupra misterului transformându-l în problemă şi reducându-l eidetic cu ajutorul metodei fenomenologice — încercare care constituie originalitatea problematică a sistemului său filosofic —, se loveşte de serioase dificultăţi.

Încercarea de reducere eidetică a misterului se loveşte de lipsa de esenţialitate a misterului ca mister, adică de obligaţia de a-l ataca tangenţial, considerându-l exclusiv funcţional, adică în ceea ce nu e el însuşi:

Acest fapt are de urmare că misterul, transformat în problemă, se atenuează în loc să se potenţeze.

Alergând după *esenţa* misterului, filosoful sfârşeşte prin a nu-i mai simţi *prezenţa*.

Transformarea misterului în problemă reprezintă, prin urmare, un caz tipic de atenuare (luciferică) a misterului prin încercarea de potenţare a lui. Pentru că, spre deosebire de alte obiecte, „misterul” e potenţat deja în momentul punerii lui în problemă, întrucât nu e definit decât negativ, prin această potenţare, adică prin imposibilitatea obţinerii unei soluţiuni fără rest.

D-l Blaga ştie, de altfel, că, pentru toţi misticii, garanţia transcenderii efective a minuscunoaşterii, a ecstasiei, nu stă în cunoaşterea însăşi (ceea ce o şi deosebeşte de cunoaşterea paradisiacă), şi aceasta pentru că oricând ecstasia poate fi „ispitiţă”, provocându-i-se o criză luciferică; ci garanţia transcenderii efective, a ecstasiei, stă numai în actul de deştăinuire a misterului transcendent, care umple golul indicat de „cenzura transcendentă”.

Prin urmare, pe planul intelectului enstatic, din care filosoful nu se poate desprinde, sau există puţinţă de reducere a misterului prin procedeele pluscunoaşterii (pozitivism), sau există un mister rezidual, ca prezenţă asupra căreia nu avem priză (agnosticism).

Afară numai dacă admitem puţinţa unui act de revelaţie, prin care Dumnezeu necunoscut ni se deştăinuieşte el însuşi, adică prin care cenzura acestuia se prefăce în iniţiativă de manifestare, adică în Logos.

Cenzura transcendentă a lui Blaga apare astfel ca o construcţie ontologică simetric corelată „sofiei” lui Bulgakov.

Dacă omul religios admite dogma, n-o face „ca mod de a gândi”, ci ca reacţie împotriva încercărilor de reducere conceptuală a unui mister a cărui certitudine vine din evidenţa sau credinţa în faptul revelaţiei.

Revelaţia nu e însă numai imbold la transcendere pentru minte. Revelaţia dezvoltă intelectului, o dată cu pragul său, şi un conţinut, care conţinut se apără de criza raţională a cunoaşterii luciferice prin formularea dogmatică. Revelaţia e, prin definiţie, imanentizarea transcendentului.

Esenţa formulării dogmatice nu stă deci în despicarea transcendentă a sensului conceptelor. Aceasta poate fi cel mult modalitatea, sau chiar una din modalităţile gândirii dogmatice. Esenţa acestei formulări stă în afirmarea unităţii transcendente a conţinutului revelat, pus în contradicţie de antinomiile analizei raţionale.

Lipsită de existenţa unui conţinut revelat, nu vedem cum „împulsul de a transcende” poate servi drept „punte de salt” în transcendent. E cazul tipic al „echivalenţelor matematice ale dogmei”, care nu sunt decât ficţiuni operatorii, paradoxale, dar lipsite de mister. De aceea şi caracterul lor „postulatoriu”, dar lipsit de evidenţă axiomatică.

Formularea dogmatică nu cuprinde, prin urmare, o explicitare a misterului, ci o apărare a lui împotriva raţiunii care caută să reducă, să despică sau să împuţineze conţinutul revelat, împuţinându-l sau trasmutându-l.

Când mintea poate stabili o distincţie raţională care să exprime complet conţinutul revelat (de pildă, care să se acorde cu toate textele în care revelaţia se ocupă de acest conţinut), dogma nu se sfîşeşte să şi-o însuşească.

La fel, dacă acelaşi rezultat poate fi obţinut printr-o înţelegere mitică. Ea nu e mai puţin dogmă pentru asta. Urmează că nu orice dogmă e în chip necesar iraţională. Şi că procesul metodic semnalat de d-l Blaga e un proces contingent.

Nu mai când distincţiile conceptuale nu pot asigura unitatea raţională a conţinutului revelat, dogma recurge la afirmaţia unităţii în absurd.

Urmează că ecstasia, în sensul lui Blaga, e numai forma extremă a unui proces care se petrece uneori la limitele procesului de raţionalizare: adică atunci când nu se reuşeşte încadrarea logică a unui conţinut revelat. Departe de a fi esenţa dogmei, formula postulatorie absurdă e numai o modalitate a ei.

Această modalitate e de altfel caracteristică tuturor cazurilor de trecere la limită, unde mintea operează, în immanent, sinteze similare, depotrivă de absurde. Transcendenţa dogmaticului e esenţial de altă natură ca trecerea la limită.

Dacă deci în cazul dogmei trinitare, sau dogmei christologice, mintea a procedat în felul trecerilor la limită; în ce priveşte dogma învierii sau dogma soteriologică, s-ar putea să utilizeze şi alte procedee raţionale, fără ca prin aceasta să piardă caracterul lor dogmatic. Sunt dogme, nu numai în sensul de adevăruri absolute; ci în sens de adevăruri absolute, făcând parte din conţinutul transcendent revelat Bisericii.

D-l Blaga scapă din această dificultate, afirmând că gândirea religioasă nu e în întregime dogmatică, ci mai e şi mitică, mistică sau dialectică.

Fireşte că termenii pot fi definiţi oricum. Dar când porneşti de la ideea de dogmă pe care o iei plină de aderenţele ei istorice, pentru a îi îngusta pe drum sensul



la gândirea cazurilor de limită, e legitim să căutăm motivul pentru care începi prin a zgudui violent din temelii o ușe pe care o găsești deschisă.

Una e deci esența dogmei, și alta, natura construcțiilor intelectuale cu care operează mintea în cazurile-limită. Sferele celor două noțiuni se pot încrucișa. În nici un caz nu se suprapun în totul, întrucât țin de regiuni ontologice diferite.

Toate dificultățile dispăreau, desigur, dacă, în loc de dogmă, Lucian Blaga vorbea de formulă postulatorie irațională. Dar atunci se înlăturau o serie de implicații asupra saltului în dincolo, care contribuie la interesul lucrărilor d-lui Blaga.

Oricum ar fi, posibilitatea intelectului de a face efectiv un salt peste sine ne apare îndoielnică, fără mișcarea acestui transcendent. Înțelegem ca intelectul să intenționeze, să se refere la ceva care-l depășește. Dar nu înțelegem cum se poate constitui ceva, din sine în afară din sine, altfel decât ca un joc de iluzii, adică, ca o ficțiune.

Lucian Blaga ar trebui să mediteze mai mult asupra temeiurilor pentru care cunoașterea religioasă refuză distincțiile raționale pe care le implică amândouă tezele raționale, atunci când dogma le depășește.

E de observat că, în ce privește preținsa „evoluție a dogmei”, inițiativa preținsei explicitări nu vine niciodată din partea ortodoxiei dogmatice; ci din partea gândirii dialectice care, voină să raționalizeze conținutul revelat, provoacă o criză a acestuia. În aceste condiții, ortodoxia e forțată să formuleze dogma, restabilind unitatea amenințată a conținutului revelat.

Oricum am face, revenim la aceeași aprehensiune.

Nu există teorie a cunoașterii religioase fără izvor transcendent. Fără acest izvor, procedeele dogmatice apar numai ca niște simulacre sau mimări irelevante, ale unui har care li se refuză de la origine.

De aceea tot ce a scris până acum Lucian Blaga nu poate fi acceptat de omul religios, și în special de filosofia creștină<sup>2</sup>, decât ca o „critică negativă” a cunoașterii misterului. Adică o cercetare negativă a încercărilor minții de a pătrunde misterul prin propriile ei puteri.

Înțelegă în sens pozitiv, această sfortare nu poate fi socotită decât ca o supremă tentativă a pozitivismului de a lua în stăpânire domeniul lucrurilor de dincolo. În acest caz, omul religios nu poate decât să-i strige, cum a strigat Șestov lui Husserl: „Tolma!”

Rămâne de văzut care va fi dezvoltarea ulterioară a operei filosofice a lui Blaga. Dacă după această critică negativă se va apropia de revelația misterului, care până acum i se refuză. Sau dacă, dimpotrivă, trădând definitiv așteptările celor care credeau că văd în el o gândire mistică, va justifica așteptările d-lui Brucăr, construind un sistem immanent în cumpană între pozitivism și idealismul axiologic. Cu alte cuvinte, dacă descoperirea cenzurii transcendente îl va întoarce asupra celor de aci și dacă se va încadra gândirii religioase. Sau dacă, mai departe, pe cont propriu, va continua să încerce a trece dincolo pe drumurile care i se închid.

## CONFERINȚA PROFESORULUI ION PETROVICI LA SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE DESPRE RAȚIONALISM

Filosofii raționaliști din România s-au hotărât să aducă în fața publicului problema iraționalismului.

Era și timpul. Căci dezbaterea din care urmează să iasă răfuit iraționalul, sau revizuită rațiunea, stă de multă vreme în centrul gândirii europene. Rând pe rând, criticismul kantian, pozitivismul, marxismul, empirismul radical, pragmatismul, vitalismul, intuționismul, freudismul, relativismul einsteinian și indeterminismul au pus rațiunea în impas, săpând, cu voie sau fără voie, temeliiile „edificiului măreț” lăsat moștenire omenirii de veacul Enciclopediei<sup>1</sup>.

Ne-am dus deci la Fundație<sup>2</sup>, situându-ne cu gândul în miezul problematicei filosofice contemporane. Mai ales că profesorul Ion Petrovici vorbea despre neospiritualismul francez<sup>3</sup>.

Fiește, sala a primit pe profesorul de curând întors din străinătate<sup>4</sup>, acoperit de laurii unei ascensiuni crescânde, ca pe un adevărat tenor intelectual. N-a lipsit de pe catedră nici buchetelul discret de violete al admiratoarelor filosofiei. Profesorul Petrovici a fost încântător, ca întotdeauna. Impecabila dicțiune și claritate a oratorului au vrăjit auditorul — oarecum subestimat de gânditor —, izbutind să dea linie și consistență unor idei pe care filosoful le-a voit cu dinadinsul generale.

Subiectul însă ne-a decepționat. Căci de unde ne așteptam să vedem pe filosoful raționalist răfuiindu-se direct cu întreaga posteritate bergsoniană: Blondel, Leroy, Hamelin, Brunschvicg, Meyerson, Maritain, Alain, Gabriel Marcel, Jean Wahl, toți filosofi contemporani care discută primatul spiritualului și pretențiile rațiunii față de concret, ni s-a vorbit dimpotrivă de genealogia bergsonismului, adică despre Ravaisson (mort în 1900), Boutroux (mort în 1920) și Bergson (debutând acum 50 de ani), cu regretul că se lăsau la o parte: Victor Cousin, Caro, Fouillée, Guyau, Renouvier și alți filosofi neospiritualiști, răposați întru Domnul și uitați încă din timpul veacului trecut.

Fiește, criza rațiunii a fost găsită numai aparentă și explicabilă printr-un deficit de rațiune, ci nu printr-o rațiune deficiență. S-au aflat apoi destule temeiuri spre a se



pune în dubiu biruința iraționalului în fața unei unități supratrăionale spre care tinde rațiunea omenescă. Intocmai ca un reflex spre icoana reflectată.

În fond, soluția nu e inexactă, fiindă seama că nici una din așa-zisele filosofii iraționale, în măsura în care sunt toți filosofi, nu sunt încercări de a dezlănțui puteri obscure, ci eforturi de a pune coerentă în domeniul în care conceptul obișnuit al rațiunii a dat greș.

Numai că — și lucrul acesta nu s-a spus destul de clar — această recunoaștere a supratrăionalului echivalează cu o revizuire a rațiunii. Ea implică obligația de a lărgi conceptul de rațiune al veacului al XVIII-lea, în sensul intelectului scolastic. Există în *Antimodernul* lui Maritain un capitol: „La science moderne et la raison”, de recitit înainte de a merge la conferințele Societății de filosofie.

Înțelegem acum de unde vine succesul d-lui Petrovici printre tomiștii la Congresul internațional de filosofie de la Praga. În orice caz, el făgăduiește lucruri noi din partea raționalismului românesc, lucruri pe care nu le-am văzut însă în conferința de la Fundație.

## TRADUCEREA „CRITICEI RAȚIUNII PRACTICE” A LUI KANT DE CĂTRE AMZĂR ȘI VIȘAN

Traducerea *Criticei rațiunii practice* a lui Immanuel Kant, făcută de domniile Dumitru Cristian Amzăr și Raul Vișan, contribuie la împlinirea traducerii în românește a lucrărilor de căpetenie ale acestuia, săvârșită în ultimul deceniu, începând cu frumoasa traducere a *Prolegomenelor* de către d-l Antoniadă, publicată în 1924 la „Cultura Națională”, continuând cu *Critica judecării*, începută în 1927 de d-l Ghe-rincea (Galați, Artă grafică), apoi cu *Întemeierea metafizicei moravurilor* și cu *Critica rațiunii pure*, tipărite la „Casa Școalelor” de d-l prof. Brăileanu în 1929 și 1920.<sup>1</sup>

Această traducere e cea dintâi contribuție efectivă a elevilor d-lui Nae Ionescu la înzestrarea filosofiei românești cu textele clasice, față de care nu se poate vorbi de o filosofie temeinică în limba proprie.

D-l Nae Ionescu, care vede aici desigur rodul unei idei împărtășite elevilor săi în seminariile de vocabular filosofic din 1924/25<sup>2</sup>, a ținut să sublinieze evenimentul, în prefața traducerea. Fapt cu atât mai însemnat, cu cât se știe că domina sa face de cincisprezece ani, în sânul Universității românești, opoziție sistematică față de criticism.

Prefața domniei-sale pune în relief poziția centrală a *Criticii rațiunii practice* în ansamblul gândirii kantiene, legitimitatea de caracterul umanist al acestei filosofii, și accentuează teza scumpă domnului Nae Ionescu, după care gândirea lui Kant nu reprezintă — cum se crede îndeobște — punctul de plecare al unei noi epoci în filosofia modernă, ci punctul de-ncheiere a perioadei de raționalism — începută de către Descartes cu aproape două secole mai devreme.

Teza acestui Kant — sfârșit de Renaștere — ar fi constituit fără-ndoială, în 1921, când a fost emisă-nțai oral, o nouitate.

Reluată de Maritain și Berdiaev, teza lui „Kant, sfârșit de Renaștere”, e astăzi atât de răspândită, încât nu mai întâlnește-n mintea noastră rezistențe serioase. Așa că prefața domnului Nae Ionescu are mai mult caracterul unui bilanț.

Cât privește traducerea, caracteristica ei stă în încercarea de a reda textul lui Kant într-o limbă cât mai apropiată de vorbirea populară românească — ca o reacție



împotriva filosofării într-o limbă (plină de neologisme)<sup>3</sup> atunci când ai cuvinte românești la dispoziție.

Credincios filosofului pe temeiul gândirii căruia și-a închipuit cândva c-ar putea întemeia o „*filosofie românească*”, d-l Motru fixează în câteva pagini un „chip al lui Kant”. Felul în care profesorul Motru izbuteste nu numai să fixeze chipul filosofului — ci și, impresionant, și prin ceea ce cuprinde viața „sfântului laic”, dar și prin atitudinea înaltă, adânc înțelegătoare și puternic pătrunzătoare a omagiului, în care parcă d-l Motru împinge chipul lui Kant către *chipul filosofului în genere*.

Autori sunt convinși, cu drept cuvânt, că misiunea traducerilor este să ajute la crearea vocabularului filosofic național, și că o traducere care [ar] folosi neologisme nu ar avea nici un sens.

Firește că o asemenea încercare se lovește de lipsa de corespondență exactă a înțelesului termenilor, determinată de divergența evoluției semantice și de structura particulară a limbilor în care și din care se traduce. Dar tocmai prin aceasta traducerea gândului devine interesantă. Căci e de natură să provoace în sânul unei limbi noi cristalizări, deprinderi de a vorbi și flexiuni adecvate unor noi feluri de a gândi.

Ca atare, mai curând [este] o încercare de confruntare între genul filosofiei kantiene și genul limbei românești.

O asemenea traducere este, fără-ndoială, o aventură, o încercare de a asimila pe Kant — din care nu se poate să nu iasă modificată înțelegerea.

Oricare ar fi „succesul” — interesul încercării nu poate fi tăgăduit.

Pentru întâia oară nu e vorba de *creat din nou* o limbă filosofică suprapusă (cum e a celor ce scriu românește despre *neant*, în loc de neființă<sup>4</sup>), ci de pus limba românească la exercițiile de gramatică mintală ale filosofiei clasice.

Încercarea nu e fără primejdii, deoarece se cere ca o condiție — sine qua non — redarea exactă a înțelesului termenilor traduși. Ceea ce nu e totdeauna ușor de găsit. Astfel, îndrăzneța încercare a d-lor Amzăr și Vișan de a traduce *fenomen* prin întâmplare — pe considerentul că principala caracteristică a fenomenului e petrecerea în timp, pe care o semnifică etimologic întâmplarea — nu este decât parțial exactă.

Traducerea unei opere clasice nu se poate face deci decât treptat și prin apropiimări succesive. Traducerea d-lor Amzăr și Vișan face, în acest sens, un nou pas către întâlnirea gândirii kantiene și a limbii românești. Și chiar dacă acestea nu ajung încă să-și dea mâna, încercarea tinerilor traducători pune în sfârșit problema vocabularului filosofic românesc și a traducerilor din filosofii clasici pe adevăratul drum. Ceea ce e mult mai mult.

Nu-ncapă îndoială că în activitatea lui creatoare un filosof e tributar atât speculației sale proprii, cât și genului limbii în care scrie. Orice traducere — în acest sens — este o re-creație, în aceeași măsură în care este o trădare. Dar tocmai în aceeași măsură este și o *asimilare*. Obiectul unei traduceri nu e altul decât acela de a împinge asimilarea atât cât este cu putință. De aceea și nevoia mai multor eforturi succesive, distanțate-n timp, până la dobândirea unei bune traduceri a unui autor

clasic. Căci [de] fiecare traducere nouă care duce puțin înaintea procesul asimilării depinde mănuirea formelor spiritului autorului tradus, în limba proprie. Și astfel, pe măsură ce un autor e asimilat de o limbă, și limba-i câștigă rezonanța lui particulară, amestecând-o cu cele mai dinainte existente, îmbogățindu-se și cultivându-se.



# ÎN JURUL „CRITICEI RAȚIUNII PRACTICE”

În „Revista de filosofie”, nr. 3 din 1934, d-II. Brucăr discută prefața d-lui Nae Ionescu la traducerea *Criticii rațiunii practice* publicată de d-nii Amzăr și Vișan.

1. Autorul *Discursului despre interpretarea filosofiei* se bucură mai întâi că d-l Nae Ionescu — renunțând la vechea sa aversiune pentru cei ce nu gândesc problemele direct — s-ar fi hotărât, în sfârșit, să scrie „despre” filosofia cuiwa (singurul fel fecund de a face filosofie, adaugă d-l Brucăr).

Cred că recenziile d-lui Nae Ionescu se bucură în zadar. Prefața acestuia nu vrea să fie un comentariu „obiectiv” al gândirii kantiene, ci o răfuială a ei. Nici un moment d-l Nae Ionescu nu a scris prefața cu gândul să lămurească „ce a vrut să spună Kant”, în locul textului care urmează, ci numai ca să atragă atenția cititorului de ce nu poate accepta filosofia acestuia. Rezumând, în câteva pagini, roadele unui învățământ de o decadă, prefața d-lui Nae Ionescu închide-n ea substanța temeiurilor pentru care acesta face de zece ani, în Universitatea românească, opoziție sistematică filosofiei kantiene. Nimic mai deosebit, prin urmare, de filosofarea despre Kant, decât această prefață polemică *împotriva* eticii kantiene.

Argumentul tras de d-l Brucăr din faimoasa afirmație a lui Husserl despre intenționalitatea cunoștinței, după care: „orice cunoaștere este cunoașterea a ceva”, din care ar urma, după d-l Brucăr, că orice filosofare nu e decât filosofie a filosofiei, accepție fără îndoială o confuzie. Căci exact pe același argument își întemeia d-l Nae Ionescu convingerea politivnică: aversiunea pentru filosofarea „despre”. Într-adevăr, obiect intențional are orice filosofare, fie că e vorbire directă de un anumit lucru, fie că e vorbire indirectă, după alții, *despre* el. Exactitatea premisei lui Husserl nu implică însă exactitatea concluziei d-lui Brucăr. Căci obiectul intențional nu e același în amândouă cazurile. În primul caz, obiect al gândirii e problema însăși, în al doilea caz, problema nu e decât un obiect derivat, un obiect de al doilea grad, obiectul imediat fiind gândirea altuia despre această problemă. Convorbirea cu tine însuși se prefăce în convorbire în doi. Una e deci să te gândești pe cont propriu, la o problemă pe care și-au mai pus-o întâmplător și alți filosofi, de care te apropii, sau pe care îi

combati, în măsura în care îi întâlnești, sau nu, pe drumul tău, și alia e să încerci să reconstitui ce au vrut să spuie acești filosofi, să pădăești gândurile tale proprii, spre a cerceta ce au gândit alții.

Pentru d-l Nae Ionescu, ultima preocupare nici nu este filosofie. Lucrurile se lămuresc ușor, dacă ne referim la conceptul de filosofie cu care lucrează d-l Nae Ionescu.

Filosofarea e, în concepția lui, o activitate curat personală a gândirii, cu rădăcinile în viața filosofului — o activitate aproape artistică, dacă n-ar fi oarecum obligată din afara ei. Făcând din filosofie o operație de echilibrare lăuntrică a unei neliniști, o încercare de ocolire mintală a unui ghimpe dureros al existenței, ideea d-lui Nae Ionescu despre această disciplină e apropiată de aceea a filosofiei vietite, a unui Klages sau a unui Șestov.

Nu te poți răfui cu existența, pe calea gândului, pentru altul. (După unele indicii d-l Nae Ionescu nu înțelege să se răfuiască pentru altul în mici un fel: „Ei, și ce vrei să-ți fac eu?”) Problemele fiecăruia sunt numai ale lui și istoria filozofiei nu e decât o vastă colecție de răstălmăciri: formularea problemelor cuiva în termenii altuia, dar nu cu aceleași înțelesuri. Întrudiri filozofice există desigur, dar ele sunt condiționate din afara filozofiei, de existența tipurilor spirituale. Ele izvorăsc din asemănarea pozițiilor filozofilor față de existență, ci nu din transmisiunea istorică a problemelor și soluțiilor de la un filosof la altul. Istoria filozofiei nu are sens decât ca tipologie spiritualui uman. Cheia succesiunii temporale a formelor nu stă în filozofie, ci în viața

Numai în acest sens relativ, adică în istoria culturii, se poate vorbi de un filosof reprezentativ sau actual. Ideea de filosofie adevărată pare a nu avea pentru d-l Nae Ionescu alt sens decât cel de „gândită corect și înțemeiată pe o trăire autentică”. Tot de acest ordin e și sensul naieonescian al „neactualității” filosofiei kantiene. E înscărnă exact: „Kant e angajat într-o răfuială cu existența care nu e nici a mea, nici a celor pe care spiritualitatea contemporană îi apropie de structura mea spirituală”. Acesta e și sensul în care trebuie înțeleasă afirmația d-lui Nae Ionescu că nu „întrelege” pe Spinoza.

Dacă acest lucru e exact, filosofarea asupra produselor filosofării lui Kant, se "telege" pe Spinoza.

De aici, preferința absolută a textului asupra comentariului, pentru fructificarea prin gând a unei filosofii determinate. Ea nu exclude comentariul, cum își închipuie d-l Brucăr, ci numai îl ia drept ceea ce este, semn al altei filosofii decât cea comentată.



Din acest punct de vedere nici un comentariu nu înlocuiește, pentru gând, contactul direct cu textul. Poate tocmai pentru că îl înlocuiește.

Și tot de aci și rolul contingent, pedagogic, extrinsec al lecturilor pentru filosofare. În acest sens, orice text nu e decât un pretext.

Asta pretinde, cu drept cuvânt, d-l Nae Ionescu.

2. A doua obiecție neîntemeiată a d-lui Brucăr stă în încercarea de a desolidariza etica lui Kant de antropologia acestuia, reproșând d-lui Nae Ionescu că introduce un punct de vedere material, empiric, impropriu în judecarea poziției etice a gânditorului german, atunci când pune în relief caracterul omenesc al acestei etici. Aci d-l Brucăr se contrazice. Nu mai departe decât în comentariul? *Eticii kantiene* a lui Liebert, din cartea sa *Filosofi și sisteme*, d-sa îmbrățișase replica acestuia împotriva acuzației de formalism rostită cândva de Scheler contra eticii lui Kant. Liebert insistă, cu drept cuvânt, asupra caracterului material și irațional al celei de a treia formulări a imperativului categoric: „Iucrează astfel, încât să folosești omenirea atât prin persoana ta, cât și prin persoana alțuia, ca un scop, niciodată ca un mijloc”<sup>3</sup>. Iată ce ne spune, în această privință, d-l Brucăr în cartea sa:

„Liebert arată că [...] a treia (formă a imperativului categoric, n. a.) dezmințe că etica lui Kant ar fi pur formalistă (contrar deci părerii lui Max Scheler) și raționalistă, ci dovedește dimpotrivă că ea are conținut, fiindcă forma aceasta exprimă cea mai înaltă idee și scopul cel mai înalt ce poate fi dat faptei. Ideea de umanitate pe care această a treia formă o exprimă nu este formă simplă, fiindcă, spune A. Liebert, în afară de forma logică a ideii sunt cuprinse în ea valorificări despre viață, «omenirea» având și semnificația de legătură, de comunitate între oameni...” (p. 178); și mai departe:

„omul este în etica sa un scop în sine” (p. 179);

sau:

„nimeni nu poate nega de aceea acum caracterul umanist al idealismului moral kantian. Ca și umanismul, spune A. Liebert, etica lui Kant își îndreaptă atenția asupra omului.” (*ibidem*).

Chiar dacă admitem că această determinare materială a idealului etic kantian nu este eterogenă, ei e efectiv dedusă din forma moralității — cum cred cei ce vor să evite lui Kant încă un prilej de a se contrazice —, această determinare materială există, și, fără ea, morala kantiană rămâne formă fără conținut, simplă constatare intuitivă a faptului obligației.

Cu alte cuvinte, considerentele antropologice nu sunt juxtapuse, ci derivate direct din ideea moralității, așa cum e derivată și „împărția (materială) a valorilor” din forma acestei moralități.

Ce altceva evidențiază critic d-l Nae Ionescu decât substituirea materială a omului, ca ideal etic, în locul lui Dumnezeu, și punerea acestuia la remorca filosofiei morale?

3. De asemenea discutabilă mi se pare demonstrația caracterului tragic al eticii lui Kant de către d-l Brucăr. Că filosofia kantiană opune radical existență și valoare, distingând ceea ce este de ceea ce trebuie să fie, nu încapă îndoielă. Că această opoziție a filosofiei kantiene e ireductibilă, ne e totuși îngăduit să ne îndoinăm, dacă punem față în față argumentele domnului Brucăr în acest sens, din nota sa din „Revista de filosofie”, cu argumentele în sens contrar, cuprinde în încheierea critică a aceluiași studiu despre Liebert.

Teza lui Liebert e în totul analoagă celei susținute de d-l Brucăr în „Revista de filosofie”. Ea pune în relief caracterul tragic al filosofiei kantiene, prin faptul ireductibilității antinomiei dintre natură și imoralitate. Iată cum rezumă această teză d-l Brucăr, în cartea sa:

„A. Liebert arată, în capitolele cele mai frumoase din *Kants Ethik*, că etica lui Kant accentuează în chip deosebit conflictul dintre înclinăție (dorință) și datorie (*Neigung* und *Pflicht*), spre a demonstra că, pentru viața morală, conflictul este în definitiv un fenomen necesar, original.

Acela care prețuiește unele hotărâri ale noastre, luate în afară de conflictul antinomic dintre datorie și dorință, acela dovedește că nu cunoaște nici valoarea dialectică, nici tragismul, nici valoarea pentru viață a eticii lui Kant, spune A. Liebert. De aceea, în morala lui Kant se înlătură orice încercare de a diminua sau armoniza dualismul fundamental al acestei morale”. (p. 176-177); și mai departe:

„pentru Kant, legea morală rămâne mereu un *Sollen*. În natura omenescă, sălășluiește înfinitul străduinței atât de adânc, că omul nu poate să ajungă niciodată la liniște”. (p. 177);

sau, în sfârșit:

„învățătura sa [...] despre: «Răul radical în natura omenescă» este renunțarea sa la orice fel de armonism. Tragismul său este mai mult, este fundamental, și ca semnificație este altceva decât sinteza dintre optimism și pesimism” (p. 178).

D-l Brucăr nu e însă, în cartea sa, de aceeași părere. Expunându-și, și mai departe, în încheierea studiului despre Liebert, propriul său punct de vedere, d-sa critică pe acesta în chipul următor, valabil, implicit, și contra propriei sale teze de circumstanță din „Revista de filosofie”:

„[...] Filosofia lui A. Liebert [...] greșește dacă crede că filosofia lui Kant nu-și pune problema unității și armoniei posibile a tuturor antinomilor și a tuturor formelor de cultură” (p. 180);

și mai departe:

„Unitatea și armonia nu sunt așadar excluse, în filosofia lui Kant (cum am mai văzut de altfel). Neokantianul H. Rickert a pus în lumină, astfel, același adevăr:

«Există fundamental în filosofia lui Kant, spune H. Rickert, posibilitatea de a depăși



contradicțiile și de a înțelege ca pe o totalitate unitară viața omenească, cu toate că ea se afirmă diferit». Cartea sa *Kant als Philosoph der modernen Kultur* tinde tocmai s-o dovedească”. (p. 18—181.)

Care dintre cele două sisteme potrivnice de interpretare este cel exact? Probabil amândouă, sau nici unul, întrucât nelămurirea pare a fi cuprinsă chiar în gândirea kantiană. Kant însuși pare a oscila când spre tipul etic armonist, de care vorbește Liebert, când înspre cel dialectic. Îmbrățișând, după împrejurări, când una, când alta din cele două interpretări, gândirea d-lui Brucăr combate propria-i argumentare. Să fie acest fel de a argumenta semnul unei voiște de a critica cu orice preț, sau una din libertățile pe care le îngăduie „filosofia filosofiei”? Căci, în definitiv, ce vrea să spună d-l Nae Ionescu denunțând caracterul netragic al filosofiei kantiene, decât că acest Immanuel Kant și-a putut găsi un echilibru sufleteșc în rigoarea arbitrară a obiceiurilor, cu toată nesiguranța în care a lăsat să plutească posibilitatea efectivă de împăcare a celor două certitudini potrivnice ale sale: „cerul cu stelele” și „legea morală”<sup>4</sup>, Newton cu Jean-Jacques Rousseau, „răul radical” cu „valoarea universală a bunei voiște”.

4. Tot așa de curioasă e și critica d-lui Brucăr împotriva înțelesului naționescian al primatului rațiunii practice, pe motiv că „primat” nu ar implica la Kant „ierarhic”, ci numai „posibilitate de derivare logică”. Totuși, în același studiu al d-lui Brucăr despre Liebert, citim:

„[...] în filosofia kantiană, deși rațiunea pură e autonomă față de rațiunea practică, totuși teoria este subordonată practicei, al cărei primat Kant îl afirmă.” (p. 180).

Dacă „primat” înseamnă la Kant exclusiv „putința de derivare logică”, cum mai e rațiunea pură autonomă față de cea practică? Iar dacă „primat” nu implică „ierarhic”, cum mai poate fi vorba de „subordonare”? Deci, sau d-l Brucăr are dreptate interpretând strict pe Kant, contra d-lui Nae Ionescu, dar atunci se contrazice pe sine, sau d-l Brucăr, consecvent, lărgeste interpretarea lui Kant, dar atunci critica lui contra d-lui Nae Ionescu nu mai înseamnă altceva decât... nod în papură!

5. În sfârșit, tot atât de puțină dreptate are d-l Brucăr când contestă teza d-lui Nae Ionescu după care filosofia lui Kant, privită în istoria culturii omenești, nu reprezintă un început, ci un sfârșit de perioadă. D-sa îi opune vechea teză a copernicanismului kantian, cal de bătaie al tuturor examenelor de licență în filosofie.

Demonstrația falsității acestui copernicanism, după care Kant ar fi revoluționat filosofia atunci precupețind mai ales de fizică — situând, ca și Socrate, activitatea cunoscătoare și creație a subiectului în centrul preocupărilor ei ulterioare —, e fără îndoială unul din punctele de vedere cele mai originale și mai matur lămurite în nenumăratele lecții consacrate de Nae Ionescu în cursul ultimilor zece ani răluririi filosofiei kantiene.

Care dintre elevii lui nu-și amintește de lecțiile în care acesta dovedea că alunecarea spre subiect și preocuparea precumpănitoare de cunoaștere datează, în filosofia modernă, de la Descartes, care cel dintâi încercase să deducă lumea din intuiția imediată a cului identificat cu ființa gânditoare. Sau de lecțiile în care dovedea continuitatea acestor preocupări în toată filosofia modernă prekantiană, prin apariția numeroaselor „încercări” și „noi încercări” asupra intelectului uman<sup>5</sup>. Față de acestea, Kant, departe de a fi un inovator, apărea ca un moștenitor întârziat, zdrobit sub povara unor tradiții divergente, pe care încercase în zadar să le însuneze: Descartes și Locke, Leibniz și Hume, Wolff și Shaftesbury, Rousseau și Knutzen. Iar „cele trei critici” kantiene, departe de a fi punctele de plecare ale unor desfășurări viitoare filosofice, care nu le vor împrumuta decât limbajul, apăreau mai curând ca o a doua „sumă antropologică” a unui tip de spiritualitate omenească, izvorât din Renaștere și deja însumat, o primă oară, în *Enciclopedia* secolului al XVIII-lea.

Voiam tocmai să regretăm că întârzierea publicării acestor idei, emise întâia oară de d-l Nae Ionescu prin 1923, le-a răpit oarecum nouatatea relativă, astăzi, când, prin răspândirea judecăților analoage ale unor Gilson, Maritain sau Berdiaev, ele au ajuns aproape locuri comune pentru o bună parte din cei ce gândesc la aceste lucruri. Obiecțiile d-lui Brucăr vădesc totuși utilitatea publicării lor.

Această nouate nu e, de fapt, decât o nouate relativă. Relativă față de teza copernicanistă. În fapt, rădăcina acestei interpretări a situației istorice a filosofiei kantiene ar putea fi căutată mai sus, în lecțiile profesate de Emile Boutroux asupra lui Kant la Sorbona, în anii 1896-1897, reproduse în „Revue des cours et des conférences” din<sup>6</sup> 1894-1896 și 1900-1901, dar publicate în volum abia în 1926, sub îngrijirea lui E. Gilson<sup>7</sup>. (Data cursului e de reținut întrucât coincide cu reorientarea metafiziceii apusene în sensul vitalist; publicarea ei în volum n-a întârziat însă numai cu o decadă, ci cu o generație; în acest interval s-au răspândit, fără îndoială, presuposițiile care au reactualizat interpretarea gânditorului francez.)

Cercetând interesul istoric al problemei kantiene, Boutroux scria:

„Descartes concepute această problemă: să gândească realul, adică să dobândească o știință care să aibă caracterul de universalitate și de necesitate la care visau cei vechi, pentru știința perfectă și care, satisfăcând astfel complet rațiunea să poarte asupra realității vizibile, fenomenale, sensibile.

Această sarcină a fost întreprinsă în două direcții diferite de școala lui Descartes și de școala lui Bacon...” (p. 10);

și mai departe:

„Sistemul lui Kant ne apare astfel ca o concluzie a marii drame filosofice care se petrece între raționalismul și empirismul veacurilor XVII și XVIII.” (p. 11.)

E drept că, mai încolo, Boutroux adaugă:

„Interesul istoric al operei lui Kant consistă, în al doilea rând, în faptul că a dat un punct de plecare speculațiilor filosofiei germane. Problema care o domină este explicația și stabilirea posibilității unei științe a prioriice a naturii.” (p. 11.)

Arătând însă că: